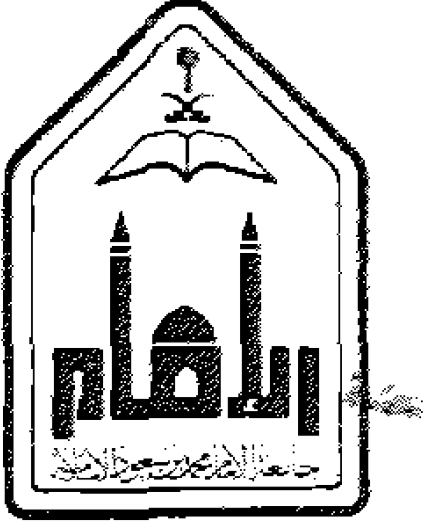
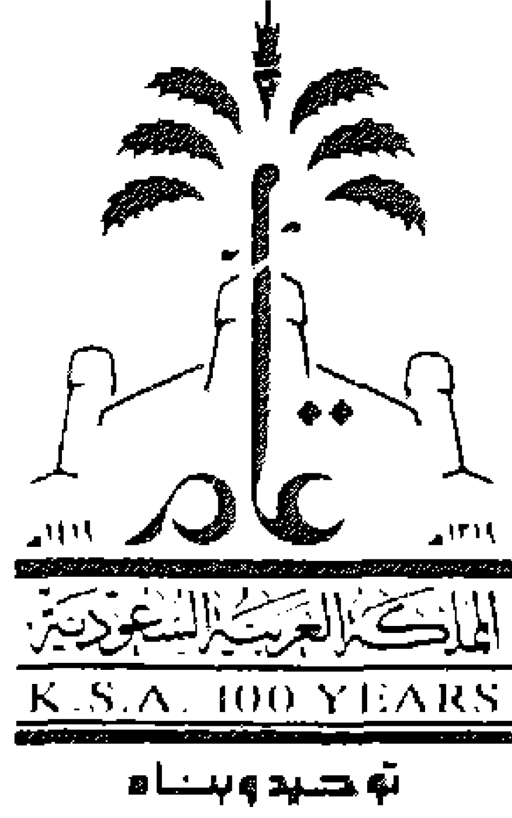
المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالى
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
سلسلة آداب الشعوب الإسلامية (٢)





الأدب الأردي الإسلامي

تأليف
الدكتور سمير عبد الحميد ابراهيم
أستاذ مشارك بالجامعة

نشر بمناسبة مرور مائة عام على تأسيس المملكة العربية السعودية

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
سلسلة آداب الشعوب الإسلامية (٢)





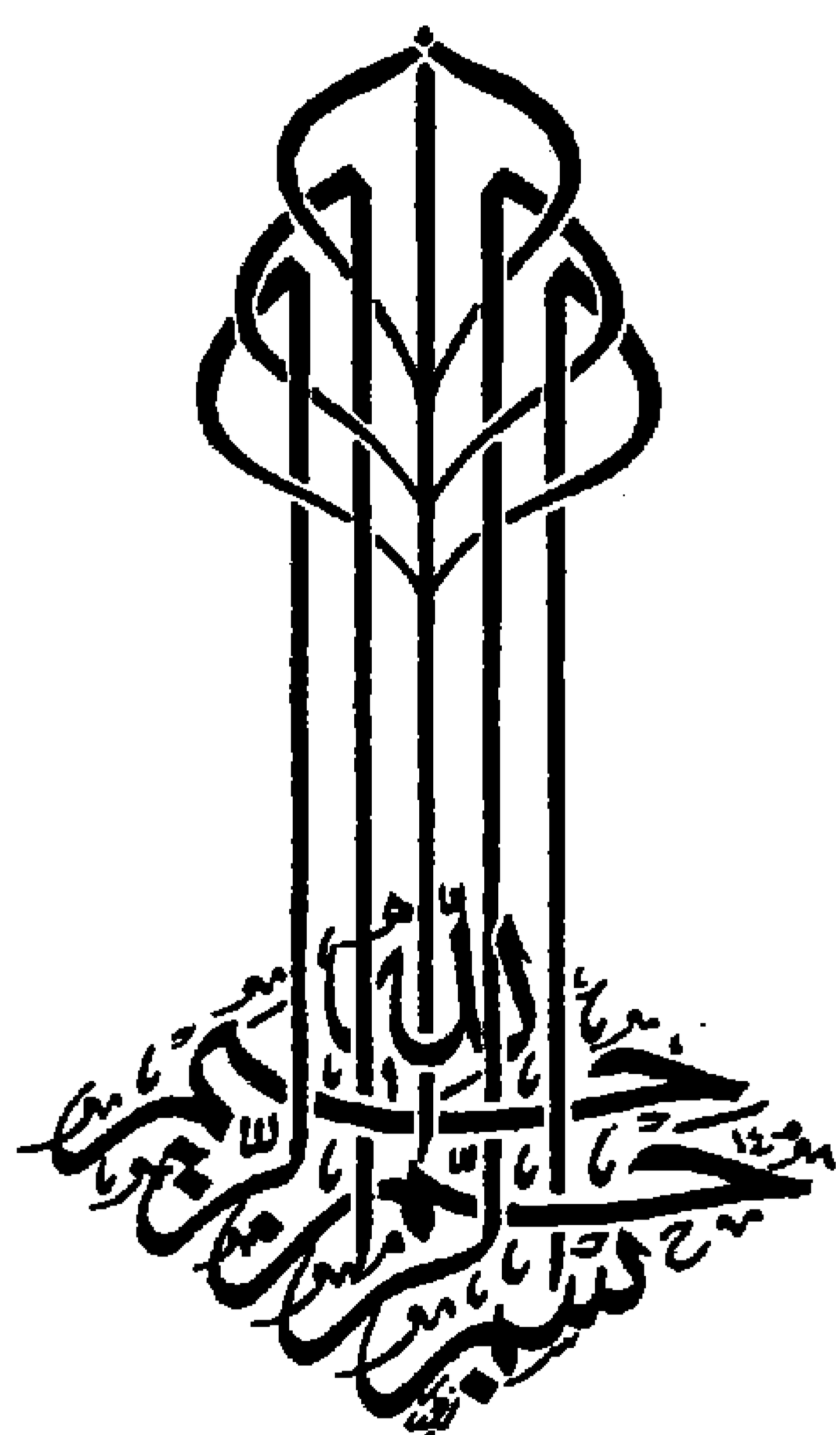
الأدب الأردي الإسلامي

تأليف
الدكتور سمير عبد الحميد ابراهيم
أستاذ مشارك بالجامعة

طبع على نفقة صاحب السمو الملكي
الأمير سلطان بن عبد العزيز
النائب الثاني لرئيس مجلس الوزراء ووزير الدفاع والطيران والمفتش العام

نشر بمناسبة مرور مائة عام على تأسيس المملكة العربية السعودية

أشرفت على طباعته ونشره إدارة الثقافة والنشر بالجامعة



تقديم

لمعالي مدير الجامعة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد الأمين... أما بعد :

فإن للأدب الإسلامي أثره في حركة التاريخ ماضياً وحاضراً وكان وراء كل حركة إصلاحية يدعمها بالفيض من معانيه والغزير من أفكاره.

وكانت المشاعر والأحاسيس الإسلامية كثيراً ماجاءت تحملها صنوف هذا الأدب لتعبر عن شمولية الإسلام وعدالته وتكافله.

وكانت لهذا الأدب لغات مختلفة الانتشار والقوة، ولعل من أبرزها اللغة الأردية، والتي توفر لها من النشاط والحيوية والقوة ما تفتقده كثير من اللغات بفعل الدفع الحضاري المميز للإسلام وفكره ومبادئه. ولاعجب فهو العامل النشط في إحيائها وبروزها ونهوضها. وكان هذا الأدب الأردي الإسلامي عامل دفع وتقدم للناطقين بهذه اللغة من المسلمين حيث حققوا به الانتصار على المستعمر وقضوا على الفتن والأهواء والنزعات وأقاموا دولة إسلامية عزيزة الجانب مهيبة الأركان وذات أثر ونفوذ، كما كان لهذا الأدب فعله الحضاري وفكره وأسسه إذ جاء يحمل النظام الإسلامي والشريعة الإسلامية بكل ما في ذلك من أحكام وتوجيه وتربية، وما فيه من صدق ووضوح ومشاعر إنسانية.

وعاش يعني بمشكلات المسلمين وأنماط حياتهم وسلوكهم وكان بمختلف أغراضه يقاوم إرساليات التنصير والتغريب ويحارب الخمول والكسل والتصوف ويدعو إلى تضامن المسلمين ووحدتهم وقوة شأنهم وتماسكهم.

كما كان يدعم اعتزازهم بدينهم وتميزهم بخلقه الرفيع، وإحساسهم بالعزة والأنفة والتشرف بالانتساب إليه. وكان للأدباء في كل نشاط مشاركة وإحساس ووجدان، مما هيأ لقيام أدب أردي إسلامي عالمي.

وتقديراً من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية لهذا الجانب المهم من أدبنا الإسلامي رأت أن تقدم هذا المؤلف الذي قام بإعداده الدكتور/سمير عبد الحميد إبراهيم، وقد اشتمل الكتاب على دراسة مفصلة عن الأدب الأردي الإسلامي بكل ما يشمل من عوامل فكرية وفنية وتاريخية واجتماعية.

وهو الكتاب الثاني من سلسلة «آداب الشعوب الإسلامية» التي عنيت الجامعة بنشرها وإصدارها مما ينسجم مع أهدافها في نشر الثقافة والآداب الإسلامية ويسهم في تحقيق ما تسعى إليه المملكة في سبيل التضامن الإسلامي وجمع الكلمة وخدمة الدين الحنيف.

وهذا الكتاب يصدر ضمن مجموعة مختارة من الكتب رأت الجامعة إصدارها بمناسبة انتقالها إلى المدينة الجامعية الجديدة إسهاماً منها في خدمة الثقافة الإسلامية والفكر الإسلامي الأصيل ولتؤكد أن البناء الحضاري الشامخ لا يقتصر على المادة وإنما يتجاوز ذلك إلى نهضة في الفكر ونشاط في التدريس والبحث العلمي وخدمة المجتمع والدعوة الإسلامية.

وإن هذه المدينة الجامعية الجديدة الرائعة ينبغي أن تكون عوناً وحافزاً للجامعة على التقدم والرقي في جميع المجالات وأن تكون من شواهد الأعمال المجيدة لحكومة خادم الحرمين الشريفين ـــ أيده الله ـــ في خدمة العلم وأهله وطلابه.

أسأل الله أن ينفع به وأن يجزي المؤلف عن عمله هذا خير الجزاء، وأعرب عن عظيم الشكر وبالغ التقدير لصاحب السمو الملكي **الأمير سلطان بن عبد العزيز** النائب الثاني لرئيس مجلس الوزراء ووزير الدفاع والطيران والمفتش العام الذي طبع هذا الكتاب على نفقته، اسهاماً منه في احتفاء الجامعة بانتقالها إلى مقرها الجديد فجزاه الله خير الجزاء، وجعل صنيعه هذا من الأعمال الصالحة والصدقات الجارية المقبولة...

وصلى الله على نبينا محمد...

عبدالله بن عبد المحسن التركي

المقدمـة

يصدر هذا البحث المتواضع ليملأ مكاناً في المكتبة العربية ظل فارغاً لفترة طويلة، وهو يهدف في المقام الأول إلى إبراز الوجه المشرق للأدب الإسلامي في منطقة شبه القارة الهندية الباكستانية، وهو الأدب الذي كان وليد انتشار الإسلام في تلك المنطقة المترامية الأطراف.

ولما كان هذا البحث هو أول بحث بالعربية يتناول الأدب الأردى، فقد عمدنا فيه إلى دراسة تطور الأدب طبقاً للعصور التاريخية، وساعد هذا المنهج كثيراً في بيان الملامح الإسلامية للأدب الذي ظهر ونما وتطور في ظل الدعوة الإسلامية، فقد ظهرت اللغة الأردية في ظل الإسلام وعلى أيدي دعاة الإسلام حين استطاع أن يصهر سكان منطقة الهند ويعيد تشكيلهم. ويقوّم فطرتهم على عقيدة التوحيد وشعار لا إله إلا الله محمد رسول الله.

تطورت اللغة الأردية في ظل الإسلام، وأخرجت أدباً عظيماً مستمدًّا من القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف على يد أدباء مسلمين ملتزمين بعقيدتهم إيماناً وعلماً وممارسةً وسلوكاً، وذلك في فترة قصيرة جداً، إذا ما قيست بعمر اللغة، وأصبحت الأردية لغة يتحدث بها ويفهمها الآن أكثر من خمسمائة مليون نسمة من مسلمين وغير مسلمين، ينتشرون في الهند وباكستان وبنغلاديش وبعض البلاد العربية وبعض بلدان إفريقيا وأوربا وكندا.

ومن خلال دراسة تطور الأدب الأردى يلقي البحث الضوء على حركات الإصلاح الإسلامي التي ظهرت في الهند لرد البدع والخرافات الناتجة عن اختلاط المسلمين بغيرهم من الأمم الأخرى بالهند من ناحية، ولرد هجوم المستشرقين وأصحاب حركات التنصير ممن قدموا إلى الهند تتقدمهم مدافع

الجيوش الأوربية من ناحية أخرى، هذا وحاول البحث تقصّي العلاقات والروابط بين مسلمي الهند والمسلمين في البلاد العربية الأخرى وخاصة الجزيرة العربية التي كانت ولاتزال هي المنبع الروحي والقبلة التي يتجهون إليها دائماً كلما ألم بهم خطب أو داهمتهم مصيبة، وهكذا كان للحركة السلفية التي ظهرت على يد الشيخ محمد بن عبد الوهاب في الجزيرة العربية لتنقية الإسلام من البدع والخرافات. كان لها صداها في الهند بصورة نظرية وعملية، كما أن حركة سيد أحمد شهيد وهي حركة المجاهدين التي أطلق عليها (الحركة الوهابية الهندية) قد استمدت مبادئها وأسسها بشكل ما من حركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وينطبق هذا أيضاً على الحركة الفرائضية التي ظهرت في منطقة البنغال. وهكذا تتم محاولة ربط الحركات الفكرية والثقافية التي أثرت في الأدب الأردى بالحركات الفكرية والثقافية التي ظهرت في مهبط الوحي...

وتناول البحث أمثلة أخرى على تجاوب الأدب مع الحركات الإسلامية في العالم الإسلامي كحركات الخلافة وغيرها.

تغطي المساحة التاريخية للبحث زمان نشأة اللغة الأردية حتى الوقت الحاضر مما شكل صعوبة في اختيار نماذج نثرية وشعرية تخدم الهدف الأساسي للبحث وتعرف القارىء بالموضوعات التي تتناول الأدب الذي طرق موضوعات تمس حياة الإنسان والمشاعر الإنسانية السليمة التي تمضي مع الفطرة. والتعبير عن الفكر المؤمن والعاطفة المؤمنة والعقيدة والإيمان، وهكذا صدر أدب الدعوة لدى أدباء وشعراء الأردية، وهكذا كتب الأدباء مقالاتهم ورواياتهم ونظم الشعراء قصائدهم وملاحمهم.

ولا أريد أن ألخص في مقدمتي هذه ماورد في البحث إلا أنني أكتفي بالقول إن القارىء سيطالع أدباً إسلامياً مضى في ظل ظروف اجتماعية وسياسية كان لها تأثيرها عليه سلباً وإيجاباً، إلا أن الأدباء المسلمين الملتزمين حملوا مسئولية

إصلاح ماقد يعتري الأدب من فساد، فظهرت حركات الإصلاح التي حاولت حماية جذوة الإيمان الصحيح كلما هبطت عليها ريح البدع والخرافات، وحاولت إعادة الأمل إلى القلوب التي أصابها يأس دعاها إلى الهروب من المجتمع من جراء الظروف التي كانت تمر بالمجتمع الإسلامي آنذاك.

وواجه الأدب الاستعمار الغربي وحركات التنصير، وظهرت الصحافة الأردية قوية صلبة لا تلين، وظهر أدباء عظام واجهوا الغزو الثقافي الغربي بأقلامهم، وواجهوا الهجمة الشرسة على الإسلام بكتاباتهم فأبلوا بلاءً حسنا، وحفظوا المسلمين من كل شر، ورفرفت الروح الإسلامية على الشعر الأردي وعلى النثر الأردي ممثلاً في الملحمة الإسلامية والرواية الإسلامية وبقية الأنماط الأدبية، وظهرت مراكز إشعاعات إسلامية غطّت أرجاء شبه القارة وأخذت على عاتقها إحياء الدين وحماية المسلمين بماضيهم الخالد فصدر عنها أدب إسلامي رائع نرى أمثلة منه في كتابات شبلي النعماني وأبي الكلام آزاد، وسليمان الندوي، وفي روايات عبد الحليم شرر ونسيم حجازي، وفي ملحمة حفيظ جالندهرى المعروفة باسم شاهنامه إسلام.

وهكذا كان الأدب الذي ارتوى بالإسلام أدباً إسلامياً فأثمر ثماراً طيبة، نقدم بعضاً منها للقارىء... داعين الله عز وجل التوفيق والرشاد في تقديم أعمال أخرى... إنه سميع مجيب الدعاء.

سمير عبد الحميد إبراهيم

الفصل الأول

الظروف التاريخية والحضارية لشبه القارة الهندية حتى دخول الإنجليز إليها

(أ) عرض موجز لانتشار الإسلام في الهند.

(ب) الجوانب الحضارية والفكرية لشبه القارة الهندية حتى دخول الإنجليز الهند.

عرض موجز لانتشار الإسلام في الهند

أخبر النبي ﷺ بغزوة الهند وبشّر من يغزوها بالتحرز من النار[١]، وأول ما نسمع اسم الهند في المكاتبات الرسمية في أيام عمر بن الخطاب سنة أربع عشرة للهجرة، حين فتح المسلمون الأبلة معسكر الفرس، فكتب عمر بن الخطاب إلى سعد بن أبي وقاص أن يضرب قيروانة بالكوفة وأن يبعث عتبة بن غزوان (وكان قد حضر مع سعد بن أبي وقاص) إلى أرض الهند[٢].

ومن الجدير بالذكر أن كثيراً من الصحابة والتابعين وأتباع التابعين قد وردوا الهند ابتداءً من عصر عمر بن الخطاب إلى انقضاء الدولة الأموية إلى بداية الدولة العباسية. وقد ورد من هؤلاء الصحابة والتابعين وأتباع التابعين عدد كبير في الغزوات والمرابطات والإمارات لأداء أمانة الإسلام والدعوة إلى الله [٣].

ويقول المؤرخون إن الهند فتحت أيام الوليد في سنة ٩٣هـ ، ثم ماكان في أيام هشام بن عبد الملك الأموي من سنة ١٠٥هـ إلى سنة ١٢٥هـ في ولاية الجنيد بن عبد الرحمن على السند، إلّا أن الشيخ المباركبوري له رأي آخر فهو يقول: «... ولعمر بن الخطاب منّة على الهند لا ننساها إلى يوم القيامة حيث إن أهل الهند كانوا يحبون الإسلام والمسلمين بمجرد سماع سيرته الجميلة من قبل دخول الإسلام والمسلمين في الهند في خلافته من بعد، وكذلك لثقيف وأبنائها يد على مسلمي الهند فعثمان والحكم والمغيرة بنو أبي العاص الثقفي فتحوا بابها على المسلمين أولاً، وتوغل فيها محمد بن القاسم الثقفي بخيله ورجله آخراً...»[٤].

وكان دخول جند المسلمين إلى الهند من باب البحرين الذي يسمونه اليوم الأحساء الواقع في المنطقة الشرقية من المملكة العربية السعودية وهو غير البحرين المعروف اليوم[٥].

قاد محمد بن القاسم جيش المسلمين واتجه الى الميد والجات ومنها إلى «خور الديبل» من ناحية السند، واشتبك مع داهر ـــ ملك السند في معركة عنيفة انتهت بهزيمة داهر واستولى المسلمون على ديبل حيث أقام محمد بن القاسم مسجداً وترك بها حامية تتكون من أربعة آلاف جندي، وأصبحت ديبل أول مدينة عربية في الهند(٧)، وقد تضاءلت أمام أعمال محمد بن القاسم الحربية والسياسية عظمة الإسكندر الأكبر وشهرته إذ بينما عجز الإسكندر قبل ألف عام عن الاستيلاء على قسم ضئيل من الهند كان سكانه أقل من ربع سكانه زمان محمد بن القاسم، فإن هذا الفتى تمكن ـــ على الرغم من استخدام الهنود الفيلة والنبال والنفط(٨) ـــ أن يخضع السند ويلحقها بدار الإسلام، وبقي يفتح بلاداً من الهند بعدله وخلقه وحسن سيرته تفوق مافتح بجنده وبعسكره... فانجذبت إليه القلوب والتف حوله الناس (٩).

ومن الجدير بالذكر هنا أن عمر بن عبد العزيز كتب إلى الملوك ـــ ملوك الهند ـــ يدعوهم إلى الإسلام والطاعة على أن يملكهم، ولهم ما للمسلمين، وعليهم ماعلى المسلمين، وقد كانت بلغتهم سيرته ومذهبه، فأسلم جليسة بن داهر والملوك وسموا بأسماء العرب (١٠).

وظلت الهند جزءاً من الخلافة الإسلامية تحت أيدي أمراء البصرة والعراق من أيام عمر بن الخطاب إلى عصر المأمون العباسي الذي ولي يسر بن داود بن يزيد ابن حاتم بن المهلب: السند في سنة خمس ومائتين على أن يحمل إليه كل سنة ألف ألف درهم من أموال السند (١١). وهكذا قامت في أيام المأمون أول دولة عربية في الهند منفصلة عن الخلافة العباسية متصلة بها بالدعاء والولاء، وحكمت الدولة منطقة سندان الغربية من بمباى وكجرات، وفي أعقاب فتنة قتل المتوكل أعلن عمر بن عبد العزيز الهباري الاستقلال بالسند، وتداول أولاده ملكها إلى أن انقطع أمرهم على يد محمود الغزنوى سنة ٤١٦هـ. وكانت السند

قد انضمت إلى يعقوب بن الليث الصفارى سنة ٢٥٦هـ [١٢] الذي كان الخلفاء العباسيون في العصر العباسي الثاني يخشون شوكته، والحقيقة أنهم أهملوا شأن إقليم السند حتى أن الخليفة المعتمد ــ وكان ضعيفاً ــ أقطعها ليعقوب بن الليث الصفاري، مع بعض البلدان المجاورة حتى لا يتطلع إلى السيطرة على العراق [١٣].

عاود المسلمون فتوحاتهم في بلاد الهند في النصف الأخير من القرن الرابع الهجري إذ قوي شأن الأتراك الغزنويين في أفغانستان، وكلما قويت أفغانستان زحفت قبائلها تغزو بلاد الهند[١٤]، وهكذا ازداد النشاط الإسلامي في بلاد الهند، وكان الشمال الغربي في بلاد الهند منقسماً بين أمراء كثيرين من الراجبوت، معترفين لراجا دهلي بالغلبة والتفوق بينما ازداد تأثير السلاطين الغزنويين على الهنادكة حتى أن جموعاً غفيرة منهم أقبلوا على اعتناق الإسلام، ولقي الإسلام ترحيباً كبيراً من الطوائف الفقيرة، وكان حكامهم الآريون ينبذونهم ويحتقرونهم، وينقصون من شأنهم فأعلى الإسلام ــ دين المساواة ــ منزلتهم ورفع من شأنهم[١٥].

ومن المعروف أن الغزنويين كانوا سنيين متمسكين بأصول الدين بأسلوب صحيح مما جعل الهنود يعتنقون الإسلام على المذهب السني، ويحذون حذو غزاتهم في تمسكهم بالأصول الصحيحة.

تمكن سلاطين الغور من توطيد دعائم الحكم الإسلامي في شمال الهند، إذ استقروا في بلاد الهند التي ضموها إلى حوزتهم ورأى الهنادكة من المسلمين خلاصاً من نير أمرائهم الذين حرموهم من التدرج في سلك الوظائف، مهما كانت كفاءاتهم ومعتقداتهم، بينما ساوى الإسلام بين أبنائه، ومهدت سياستهم في هذه البلاد إلى قيام دولة إسلامية فيها، لها تقاليدها ومقوماتها، ذلك أنهم أسندوا إدارة دولتهم في الهند إلى رجال أكفّاء أحسنوا توجيههم، فعملوا على

تثبيت الحكم الإسلامي في هذه البلاد [١٦]. إلا أن قطب الدين أيبك يعتبر أول سلطان مسلم استقل بحكم دولة المسلمين بالهند، وتمكن هذا السلطان بفضل قوته وشجاعته وكفاءته الإدارية من بسط سيطرته على شمال الهند مدى العشرين عاماً التي حكمها.

توفي قطب الدين ولم يتم برنامجه الذي كان يرمي من ورائه إلى إقامة دولة إسلامية مركزية في الهند كلها أو في شمالها، على الأقل، فقام شمس الدين بتحقيق ماكان يصبو إليه أيبك من إقامة دولة إسلامية في الهند عرفت في التاريخ باسم دولة المماليك التي اتسعت رقعتها فضمت البنجاب والبنغال ومعظم منطقة السند، وأصبحت الهند من جبال سليمان غرباً إلى جبال كهاسي في آسام شرقاً ومن جبال همالايا شمالاً إلى جبال بندهياجل جنوباً، مملكة واحدة تابعة لسلاطين دهلي [١٧].

وتمضي السنوات... وبينما كانت الهند تعاني الاضطرابات نتيجة ضعف السلاطين والتناحر على السلطة كان المغول قد نسفوا خلال عشر سنوات عروش بخارى وخيوه وخوارزم وسمرقند، والغور، وغزنة... وبدأت أنظارهم تتجه إلى الهند يريدون الاستيلاء عليها وذلك في سنة ٧٩٤هـ/١٣٩١م، وكان من الممكن أن يهزم جيش المغول أمام جيش الهند إلّا أن السلطان جلال الدين الخلجي ــ الذي ورث دولة المماليك ــ أوقف القتال وصالح أعداءه، وذلك لأن المغول لم يأتوا هذه المرة وثنيين كما جاءوا من قبل، بل كان أكثرهم قد اعتنق الإسلام، ولذا فقد عزّ على السلطان أن يقاتل المسلمين، فصالحهم وأتى بأميرهم ألغ خان ــ الذي أسلم علي يديه ــ إلى دهلي وزوّجه من ابنته، وبإسلام هذا الأمير أسلم خلق كثير من المغول واستوطنوا دهلي. وتمكن علاء الدين من توسيع رقعة البلاد، وقلب معالم الهند، وشكل حكومتها ونظمها وكان عهده عهداً زاهراً يعمّه الرخاء والأمن، وانتشرت فيه العمران وارتقت العلوم وكثرت

المدارس ونعمت البلاد بوجود مئات من العلماء والشعراء والأساتذة بكل علم وفن، مما لم تشهد الهند مثله من قبل (١٨).

تولى السلطة في البلاد بعد ضعف السلاطين الخلجيين قائد يدعى «تغلق» وتلقب بغياث الدين وانصرف بكل همته يصلح مافسد في الإدارة، إلا أن المغول ظلوا يهاجمون ملكه ودخلوا البنجاب إلا أنه تمكن من طردهم، وتولى العرش من بعده سلاطين ضعاف فتفككت الدولة، وحلت محلها أسرة السادات فلم تعمر، ثم جاءت الأسرة اللودهية، وكانت الهند منهكة فلم تستطع الصمود أمام المغول الذين بدأوا صفحة جديدة في تاريخ الهند هي من أنصع وأعظم صفحاته الزاهرة.

أما جنوب الهند، فقد رغب كثير من ملوكها في الإسلام وحاولوا توطيد أواصر الصداقة مع الوليد بن عبد الملك، مثل ملك «سرنديب» الذي اطلع على الإسلام في عهد الصحابة ثم اعتنقه (١٩).

وكانت «مالابار» في جنوب الهند مرتبطة ببلاد العرب منذ أقدم العصور، وتوافد العرب وتوافدت القوافل العربية عليها، وأنشأت لها جاليات في أنحاء سواحل غرب الهند، وزادت الروابط بينها وبين الملوك لدرجة أن الملوك منحوا هذه الجاليات الحرية التامة لنشر تعاليم الإسلام، واحترموا حتى أولئك الذين أسلموا من أهالي مالابار.

ومن أشهر القبائل العربية التي نزحت إلى الهند قبيلة بني هاشم التي أجلاها الحجاج بن يوسف من العراق. فلقد لجأت هذه القبيلة إلى ساحل غرب الهند واستوطن بعضها في ساحل بمباى في منطقة تسمى «كوكن» والبعض الآخر نزح إلى الناحية الشرقية (٢٠).

كانت سلطنة دهلي تعيّن أحد الولاة على الجنوب وكان هذا الوالي أميراً إقطاعياً وليس موظفاً براتب معين، وشاءت الظروف أن يعلن أحدهم سنة

٧٤٣هـ /١٣٤٢م نفسه أميراً على الدكن والكجرات وهو علاء الدين حسن بهمن شاه الذي اختار مدينة «كَلبركَه» عاصمة له وسماها حسن آباد، ثم انتقلت العاصمة إلى مدينة «بيدر» التي سميت «أحمد آباد». وبقيام هذه الدولة الإسلامية الجديدة التي ضمت جنوب الهند كله بدأ تاريخ جديد للجنوب الهندي في ظل الإمارة أو السلطنة البهمنية الإسلامية التي حكمت نحو قرنين انقسمت بعدها إلى خمس سلطنات هي: سلطنة الأسرة البريدية ، وعاصمتها بيدر، وسلطنة الأسرة العادلشاهية وعاصمتها بيجابور، وسلطنة الأسرة النظامشاهية، وعاصمتها أحمد نگر، وسلطنة برار وعاصمتها ايلجور، وسلطنة الأسرة القطب شاهية وعاصمتها كَولكَنده.

ويرى البعض أن الغزو التيموري هو السبب الرئيسي في تفكك الدولة الإسلامية في الهند، فظهرت في دهلي أسرة السادات الذين ورثهم اللودهيون الأفغان، وإلى جانب هؤلاء وجدت مجموعة من الإمارات الإسلامية المتفاوتة القوة أهمها:

١ ــ **جانبور**: استقلت عن دهلي واستولى عليها اللودهيون.

٢ ــ **البنغال**: الذي استقل به حسين شاه.

٣ ــ **إمارة گجرات الثرية**: ذات الاتصالات مع مصر وشرق إفريقيا والخليج العربي وقد استقلت عام ٨٤٠هـ /١٤٠١م.

٤ ــ **مالوه**: شرق گجرات واستقلت في مطلع القرن ١٥ م واستولى عليها أمير گجرت فى ٩٣٧هـ/١٥٣١م.

٥ ــ **خاندش: استقلت عن دهلي ثم وقعت تحت سيطرة گجرات.**

٦ ــ **بهمني**: وسبقت الاشارة إليها وقد تفسخت إلى خمس إمارات متحاربة: بدار ، برار، بيجابور، أحمد نگر، گولگنده.

٧ ــ **أوريسا**: في أقصى الشرق.

٨ ــ **دولة نيايانكر الهندوكية القوية في أقصى الجنوب**: وكانت تعادي الإمارات الإسلامية وحين وصل البرتغال إلى الهند وجدوا في نيايانكَر

حليفاً طبيعياً لهم ضد المسلمين.

٩ ــ **موار الهندوكية:** وكان يحكمها راناسنكا وهو من أشهر أمراء الراجبوت[٢١].

وهكذا أصبحت الظروف مهيأة لبابر صاحب غزنة ليندفع بجيوشه إلى الهند ويستولي على دهلي، ويؤسس إمبراطورية المغول. وقد جلس بابر على عرش أكرا بعد أن هزم الشاه اللودهي في معركة كبيرة في باني بت سنة ٩٣٢هـ /١٤٢٦م. وبسط نفوذه على شمال الهند، ودعا إلى التسامح بينه وبين الرعية وكان التسامح الديني هو الطريق الذي فتح له القلوب قبل المدن، وساعد ابنه همايون على توسيع رقعة دولته. ومن بعده جاء ابنه أكبر الذي عجز معلموه عن أن يعلموه القراءة والكتابة ذلك لأنه إنصرف عنهم إلى الرياضة العنيفة وكان أكبر لا يعامل البلاد التي ينتصر عليها على اعتبار أنها بلاد مفتوحة يعرضها للنهب والإذلال، وإنما كان يحترم حكامها السابقين، وهكذا أشرك الأمراء الهنادكة معه في توجيه أمور البلاد [٢٢]، واتسعت رقعة الإمبراطورية المغولية شمالاً وجنوباً وشرقاً وغرباً، وكان عصر «أكبر» من أزهى العصور وكانت دعائم الدولة الإسلامية قوية وثابتة، وكان الهنادكة يدخلون في الإسلام أفواجا.

بعد موت أكبر تولى جهانگير العرش واستقبل مع العرش الثورة والعصيان، إلّا أنه أخمد الثورة، وثبت دعائم حكمه، ويذكر أنه كان على صلة حسنة بالمبشرين الجزويت، وسار على نهج والده وسمح لهؤلاء المبشرين الذين جاءوا مع المستعمرين البرتغاليين إلى الهند ببناء كنيسة ومدرسة، وانتهى الأمر بأن منح جهانگير الإنجليز مراكز في سورت وآكره وأحمد آباد وبروج وكان هذا هو الباب الضيق الذي عبروا منه إلى الاستيلاء على شبه الجزيرة الهندية كلها.

تولى شاه جهان الحكم بعد أن استولى على العرش بحنكة ولباقة ومع هذا

فقد عجز عن كل هذا في أواخر أيامه ومات ١٠٧٧هـ /١٦٦٦م، وله من العمر ٧٤ سنة. وخلفه أورنگزيب الذي لقَّب نفسه بـ «شاه محيي الدين أورنگزيب عالمگير» وكان مؤمناً صادقاً، عمل طول حياته على إحياء الدين واتباع أحكامه وإذا كان بعض مؤرخي الإنجليز قد صوروا أورنگزيب أقبح صورة ووصفوه بالمتعصب المتعطش لشرب الدماء [٢٣]، فإن مؤرخي الهند مجمعون على أنه أبعد الناس عن هاتين الصفتين، وكان الرجل مؤمناً بكل معنى الكلمة، يعلم ويعمل بأمور دينه، ولا يظلم أحداً، وإذا كان عهد أكبر قد انطبع بطابع التهاون وعدم المبالاة فإن عهد أورنگزيب قد انطبع بطابع إسلامي لاشك فيه.

بعد وفاة عالمكير بدأ في الهند دور التفسخ والانحطاط. فقد بدأ نادر شاه الأفغاني يعد العدة للهجوم على الهند ودخل دهلي سنة ١١٥٢هـ /١٧٣٩م ينهب ويسلب ويستبيح الرقاب ثم يعود من حيث أتى، فإنه لم يطمع بإنشاء إمبراطورية هندية مركزها دهلي، بل اكتفى من الهند بالبنجاب وانسحب من العاصمة دهلي التي لم تكن آنذاك، مركز السلطة الهندية بل كانت إمارة من الإمارات الهندية الكثيرة التي انبثقت عن انحلال وتفكك عرى الإمبراطورية المغولية وانصرمت إلى إمارات قوية وكبيرة من مثل الإمارة المرهتية وإمارة حيدر آباد (أو گولگنده) وهي التي شهدت التدخل الأوربي وإغارة السيكه.

أدى ضعف الدولة الإسلامية في الهند وتفككها إلى دويلات إلى زيادة النفوذ الإنجليزي وخاصة بعد أن منح السلطان عالم شاه الشركة الإنجليزية حق الإشراف على مالية البنغال، وكانت الشركة تمثل الدولة البريطانية، تعقد المعاهدات وتعلن الحروب وتسن القوانين، وكان مديرها حاكماً أعلى وقد جاء الإنجليز إلى الهند وكلمة أهلها متفرقة وشملهم شتيت، فاستثمروا هذه الحال لصالحهم فزادوا من تفريق الكلمة وتشتيت الشمل، وتمكنوا من القضاء على قوة المسلمين تدريجياً، ورغم أن مسلمي «إمارة ميسور» بزعامة «تيبُو سلطان» قد هزموا الإنجليز ووصلوا إلى أبواب مدراس وعقدوا معاهدة مدراس الشهيرة سنة

١١٧٥هـ /١٧٦١م إلا أن الإنجليز خانوا العهد واندلعت حرب ميسور الثانية ودامت ثلاث سنوات وأُرغم الإنجليز على طلب الصلح سنة ١١٩٩هـ /١٧٨٤م، وحارب الإنجليز السلطان تيبو مرة ثانية سنة ١٢٠٧هـ /١٧٩٢م وانتزعوا منه نحو نصف بلاده وبدأوا يخططون للاستيلاء على البلاد تدريجياً وبدأ الحاكم العام للهند يعتدي على الإمارات الواحدة بعد الأخرى فيبتلعها، ومن أفظع ما ابتدعه دلهوزي الحاكم الإنجليزي من الوسائل للاستيلاء على الإمارات الوطنية قانوناً أسماه «قانون الشغور» وهو يعطي الشركة حق الاستيلاء على كل إمارة يموت أميرها[٢٤].

وفي سنة ١٢٧٥هـ /١٨٥٧م عمت الهند الثورة الكبرى التي أطلق عليها الإنجليز اسم «ثورة العصيان» وإذا كان الإنجليز قد أزهقوا أرواحاً كثيرة في سبيل امتلاك الهند. فإن ما تمتعت به البلاد من أمن بعد ذلك يرجع الفضل فيه لهم، إذ عاشت الهند بعد ذلك في أمان واطمئنان لا يعكر صفوها غارات الفاتحين ولا معارك الأمراء المحليين ولا أطماع الطامعين.

الجوانب الحضارية والفكرية في شبه القارة الهندية حتى دخول الإنجليز الهند

يقول المؤرخ الهندي ن.س مهتا: إن الإسلام في الهند أعطانا صورة واضحة للتنظيم والوحدة، لأن الهند قد حرمت منهما منذ قرون، ولذلك تمزقت فيها الوحدة السياسية والاجتماعية، وأما الإسلام فقد جعل التنظيم والوحدة من صميم أصوله وأسسه التي بني عليها الدين الإسلامي، إذ فرضها حتى في العبادات مثل الصلاة والصوم والزكاة والحج حيث تتجلى بأبدع مظاهرها.

قام بعض علماء العرب سنة ٢٠٧هـ بترجمة القرآن إلى اللغة الهندية لمهروك ابن رائق ملك سور، وذلك بناء على طلب هذا الملك من عبدالله بن عمر بن عبد العزيز ملك المنصورة وقام المترجم بشرح مبادىء الإسلام للملك مهروك، وأقام عنده ثلاث سنوات، فسّر له القرآن باللغة الهندية وأسلم الملك وبنى لنفسه بيتاً كان يخلو فيه ويعبد ربه ويصلي سرًّا مخافة أن يطلع عليه أحد من رعاياه الهندوس[٢٦].

ومع نشاط الدعاة المسلمين في جنوب الهند، كان سلاطين دهلي يشجعون الهنود على اعتناق الإسلام، فإذا أراد الواحد منهم اعتناق الإسلام يدخل على السلطان ويشهر له إسلامه فيكسوه السلطان كسوة حسنة، ويعطيه قلادة وأسوار من ذهب على قدره [٢٧]، ويذهب فيروز شاه التغلقي في سيرته بأنه شجع الهنود من رعيته على اعتناق الإسلام، وأعلن أنه مستعد لإعفاء من يعتنق الإسلام من الجزية، وأدى ذلك إلى إقبال الكثير من رعاياه على الدخول في دين الله أفواجا[٢٨]. أما محمود الغزنوى فقد بلغ من اهتمامه بتشجيع الحركة العلمية أن بعث في طلب جماعة من رجال العلم والفلسفة، فكان من بين الذين وفدوا إليه أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني (٣٦٢ ــ ٤٤٠هـ)[٢٩].

أما السلطان بلبن فقد حرص على عقد مناظرات بين الشعراء والأدباء والعلماء وكانت تلقى في بلاطه الأشعار، وتقرأ الكتب التاريخية القيمة، ومن أبرز شعراء بلاط السلطان الشاعر خسرو الدهلوي، كما ازدهرت الحياة الثقافية في عهد الخلجيين وتميزت بظهور إنتاج أدب غزير ومتنوع، وضم بلاط السلطان علاء الدين الكثير من العلماء والأدباء وشهد عهده عدد كبير من الفلاسفة والحكماء والشعراء والمؤرخين والمترجمين والأطباء والفلكيين، ولم يجتمع على باب أحد سلاطين دهلي من رجال العلم والفقه والأدب ما اجتمع على باب علاء الدين(٣٠).

وظلت الحياة الثقافية في الهند مزدهرة في عهد بني تغلق، ووفد على السلطان محمد بن تغلق الكثير من العلماء والأدباء والفلاسفة وقد قدم إليهم كل عون وتشجيع على ممارسة نشاطهم وإظهار إنتاجهم وكان السلطان أديباً وشاعراً.

أما بالنسبة للنواحي الاجتماعية فقد انقسم المجتمع الإسلامي إلى طبقتين واضحتين، طبقة الحكام وطبقة الرعايا، وانقسم الرعايا إلى مجموعات صغيرة طبقاً لمهنهم وحرفهم، ورغم أن الدعاة والشيوخ ركزوا في المساجد وفي مجالس الوعظ والإرشاد على نبذ التقسيم الطبقي ودعم أسس المساواة الإسلامية، إلّا أن المجتمع في الهند ظل إلى حد كبير يتمسك بالتقسيم الطبقي الموروث منذ القدم، وقد احترم سلاطين دهلي القوانين الشرعية إلّا أنهم كانوا قد تأثروا بتقاليدهم وعاداتهم القديمة. وكثيراً ماكانت أوامر السلاطين وأحكامهم في الأمور السياسية والتنظيمية تأتي أولاً وبعدها يأتي الشرع كأمر ثانوي. ورغم أن السلاطين عينوا إماما للمسلمين ومحتسبا وغير ذلك إلّا أنهم لم يتمكنوا كلية من تطبيق أحكام الشرع، فلم يتمكنوا من التصدى لشرب الخمر والقمار والرقص والغناء واللهو وغير ذلك من الأمور، ذلك لأن التجارة كانت في أيدي

غير المسلمين، وكان القانون وراثياً وجماعات المسلمين الجدد تمضي على أصولها القديمة لا على الأصول الإسلامية، ورغم ظهور البدع والردة أحياناً فلم يكن هناك عقاب ولا شك أن التمسك بالشريعة فيما يخص أمور القضايا الدينية كان شديداً لكن في مجال العلماء فقط، ورغم هذا فقد كان عامة المسلمين يرون ضرورة التمسك بالشريعة ومحاولة العمل طبقاً لأصولها.

وقد حفظ الإسلام للمرأة في الهند حقوقها وواجباتها، إلّا أن التقاليد الهندية القديمة كانت تتدخل أحياناً فتجعل من الطلاق عيباً، وتجعل من زواج الأرملة عيباً، وقد حفظ الإسلام للمرأة عفتها فمنع الاختلاط، ولم تكن هناك مناسبة تسمح باختلاط الرجال مع النساء وبصفة عامة كانت النساء يجتمعن معاً في حفلات الزواج أو مولد الأطفال أو الاحتفال بالعقيقة أو الختنة وأصبح للرجال مجالسهم وللنساء مجالسهن.

وقد استمر الوضع الاجتماعي والحياة الاجتماعية هكذا حتى ق ١١هـ /١٧م تقريباً: طبقة الحكام ومعها طبقة تضم مناصب ووظائف، بينهم فروق لكن ليست على أساس عرقي أو ديني أو اجتماعي، طبقة من الزراع وطبقة من التجار، ولم يكن البذخ قاصراً على السلاطين والأمراء وأصحاب المناصب الكبرى، بل تعداه إلى الأدباء والشعراء الذين كانو يتلقون مرتباتهم من خزينة السلطان[٣١].

ظهور المدن الإسلامية:

بعد قدوم المسلمين للهند تطورت الصناعة والتجارة وبدأ العديد من المدن في الظهور: رنكبور، دولت آباد، جونبور، أحمد آباد، أحمد نگر، فتحبور سيكرى، حيدر آباد دكن، نورس بور، مراد آباد، وزير آباد، شاهجهان آباد أورنگ آباد وغيرها ويقول البروفسور مجيب أنه في زمان أكبر كان بالهند أكثر من مائة وخمس وعشرين مدينة كبيرة وأكثر من ثلاثة آلاف مركز (أي مدينة صغيرة)[٣٢].

أما التعليم فقد ظل قاصراً حتى عهد فيروز آل تغلق على قراءة بعض الكتب كانت في معظمها كتب دينية وأدبية وعقلية، فجاء فيروز فأسس تعليماً بمفهومه الواسع: تضمن التعليم الصناعي والحرفي (٣٣)، وفي عهد سكندر اللودهي راجت العلوم العقلية كثيراً، وانتشرت الفارسية بين الهنادكة، وفي عصر الدولة المغولية تطور المنهج التعليمي ودخلت العلوم في مجال التعليم بجوار الآداب، وفي زمان أكبر ظلت لعلوم الدينية عظمتها وراجت المعقولات إلّا أنها لم تترك أثراً كبيراً على عقائد وأفكار المسلمين.

قلّ الاهتمام بالعلوم الشرعية والنقلية وزاد الاهتمام بالعلوم العقلية، وبالإضافة إلى المقررات الدينية السائدة في المدارس العربية. دخلت مواد أخرى مشتركه مثل الأخلاق، الرياضيات، الحساب، الزراعة، المساحة، علم الهيئة، الرمل، المال، نظم الحكم، الطب، الطبيعيات، الالهيات والتاريخ(٣٤)، هذا بينما ظل التعليم الأولي «الابتدائي» على حاله: الهنادكة لدى معلمهم، والمسلمون لدى شيوخهم.

الثقافة العربية في الهند:

الحديث عن الثقافة العربية وازدهارها في الهند رغم أهميته إلّا أنه يخرج بنا عن موضوع البحث ولهذا نوجز حديثنا عنه.

أُلفت في الهند كتب كثيرة بالعربية، وتقدمت اللغة العربية تقدماً ملحوظاً في عهد سلاطين المماليك(٣٥) ومن جاء بعدهم، وكانت المدارس تدرس التفسير والفقه والنحو والأدب والفلسفة بالإضافة إلى اللغة الفارسية، وكان الطلاب يدرسون الكشاف ومشارق الأنوار للصغاني، والقدوري، والهداية، ومجمع البحرين لابن الساعاتي، والكافية والمفصل للزمخشرى، ومقامات الحريري، وشرح الشمسي،وشرح الصحائف والتمهيد .

وبدأت أمهات الكتب العربية تترجم إلى الفارسية مثل كتاب الشفاء للقاضي

عياض، ووفيات الأعيان لابن خلكان (جـ ١) ومشكاة المصابيح وكتب أخرى[٣٦].

وقد وجه علماء العصر المغولي جل اهتمامهم إلى الفقه والمنطق والفلسفة حتى ظهرت أعظم حركة في الحديث. وبينما يرى الشيخ عبد الحى الحسنى أن الشيخ عبد الحق الدهلوى(م١٠٥٢هـ) كان حامل هذه الراية في الهند [٣٧]، فإن د. محمد اسماعيل الندوى يرى أن الفضل يرجع إلى منطقة الگجرات وكان حامل لواء حركة الحديث هناك الشيخ على المتقي ثم تلميذه الشهير محمد بن طاهر[٣٨].

ويذكر أن أول عناية بالعلوم العربية بدأت منذ عصر أكبر ثالث ملوك المغول الذي أمر بترجمة أمهات الكتب السنسكريتية والعربية إلى اللغة الفارسية الرسمية فأمر بترجمة:

- وفيات الأعيان لابن خلكان (جـ ٢).
- معجم البلدان لياقوت.
- حياة الحيوان للدميرى.
- تاريخ الحكماء للشهرزورى.
- الجامع الرشيدي.

كما أمر بترجمة القصص العربية مثل ليلى والمجنون، وبلقيس وسليمان، وترجمة معجم المصطلحات العربية للعلوم والفنون، وهو جامع العلوم الملقب بدستور العلماء وشهد عصر أكبر ارتقاء الآداب الفارسية والهندية، فبالفارسية كتب أبو الفضل أروع إنتاج وهو أكبر نامه، كما كتب عبد القادر البدواني منتخب التواريخ بوجهة نظر تختلف عن سابقه، أما الشاعر فيضى فقد كان متعمقاً في الدراسات العربية وفي الطب كما شاركت سيدات البلاط في الإنتاج الأدبي وهاهي گلدان بيگم (ابنة بابر وعمة أكبر) تكتب همايون نامه وكذلك برعت السلطانة سليمة زوجة أكبر في الأدب.

ومن العجيب أن يعيش أكبر في بلاط مثقف ويكون هو أمياً لا يعرف القراءة أو الكتابة ولكنه كان ذا ذاكرة خارقة يحفظ مايسمع ويناقش عويص المشكلات الأدبية والفنية ويقال إن مكتبته ضمت حوالي ٢٤ ألف مخطوط من أنفس المخطوطات[٣٩].

وفي عهد خلفاء أكبر كانت الجبهة الإسلامية شديدة التفكك ليس فقط بسبب الصراعات الدموية الأسرية، وإنما أيضاً بسبب نمو الحركة الشيعية بين مسلمي الهند والمعروف عن المغول أنهم كانوا سنيين متحمسين لسنيتهم، وكانوا يرجون توحيد الهند تحت راية المغول السياسية، أو أن يدخلوا الناس في دين يوفق بين معتقداتهم وهو الدين الإسلامي. وحين فشلت مساعيهم أصبح أقل ما يرجوه أباطرة المغول هو أن يظل المسلمون متمسكين بوحدتهم الدينية والمذهبية، إلّا أن الدعوة الشيعية بدأت تنتشر في الهند وخاصة في مناطق الدكن، وبدأت حركات انفصالية شيعية في تلك الجهات مثلت خطراً شديدًا على الدولة المغولية في عهد أورنكزيب (١٠٧٠هـ/١٦٥٨م)[٤٠]، الذي رأى أن يوجه عناية خاصة إلى العلوم العربية والإسلامية بدون سابق مثال في تاريخ المسلمين أجمع.

وقد أمر بتدوين الفقه الحنفي من جديد؛ ليكون دستور الدولة الإسلامية بالهند، فكون لجنة كبرى تضم خمسين عالماً من أئمة الفقه والعلوم الإسلامية في عصره لتدوين هذا الفقه في موسوعة عرفت فيما بعد بالفتاوى العالمكَيرية أو الفتاوى الهندية، وبسبب اهتمام عالمكَير بالشريعة الإسلامية اتهمه مؤرخو الإفرنج بالتعصب ضد الهندوس ومحاولة القضاء عليهم ثم تبعهم الهندوس بدون تحقيق أو تمحيص.

ومن الظواهر الهامة في الثقافة العربية في العصر المغولي [٤١] ظهور أنواع من المعاجم العربية، وازدهار النشاط الأدبي العربي على يد الأسرة البلكَرامية وتطور مناهج التعليم في المدارس العربية.

لقد استطاعت القوى الإسلامية أن تفتح الهند عسكرياً وحضارياً واستطاع المسلمون أن ينقلوا الهند من مستويات حكم متدنية إلى مستويات أكثر تقدماً. وكانت حضارة المغول مزيجاً من حضارة الإسلام وحضارة الهند، وكانت سياسة أباطرة المغول نحو رعيتهم الهنادكة لاتختلف عن سياسة أي حاكم إسلامي لرعيته من المسلمين، وركزوا ــ رغم كل ما يقال ــ على سياسة التسامح الديني، وتجنب التعصب والطائفية فقد كان حكام المغول يبنون ملكاً كبيراً يقوم على أكتاف شعب كبير من الهندوس والمسلمين، ولا شك أن أرو ع ما في حكم هؤلاء كان التسامح الديني، وكان رفعهم الأمراء الهنادكة إلى مناصب الحكم والإدارة إلى جانب المسلمين واحدة من روائع التسامح الإسلامي لدى المغول(٤٢).

وظلت الهند تعاني من الصراع الدائر بين أهلها من المسلمين والهنادكة، فكان هذا الصراع إلى جانب تفكك الدولة المغولية بعد أورانگزيب من العوامل الجوهرية التي مهدت لدخول قوى خارجية أجنبية جديدة على الهند، بعضها استقر على السواحل فترة مثل: البرتغاليين والفرنسيين،وبعضهم انطلق من السواحل إلى الداخل حتى جعل الهند كلها من ممتلكات التاج البريطاني.

وانكشف وجه الإنجليز أمام أهل الهند، فهم الذين خرجوا منتصرين من وراء تلك الحروب الأهلية وانتصروا على المسلمين والهنادكة على السواء، وكانت اللوعة أشد لدى المسلمين لأنهم فقدوا كافة ماكانوا يتمتعون به سواء كأفراد أو كأمراء، فالإنجليز سلبوا الأمراء والإمبراطور حق الحكم.

أما المسلم البسيط الذي كان يعيش جنباً إلى جنب مع الهندوكي، فكان لا يريد من الدنيا إلا هدوء البال واستمراره في أعماله التقليدية وقيامه بما فرض الله عليه من صلوات خمس، ولكنه في القرن التاسع عشر شاهد بعين رأسه أن هناك محاولات خطيرة موجهة ضد مذهبه وضد دينه، فقد أخذ الإنجليز جانب

الهندوس وأطلقوهم ضد المسلمين يهزأون بدينهم ويسومونهم العذاب، وهذا حديث آخر سنفصله فيما بعد.

أدت المشاعر الدينية المتأججة إلى ظهور العديد من الدعاة الداعين إلى تقوية عقيدة الإسلام في قلوب الناس وحثهم على التمسك بأهداب الدين وقوانينه وحثهم على التكاتف ضد قوى الإبادة المسلطة عليهم. وتعتبر شخصية «سيد أحمد» المشهور بالشهيد نموذجاً للزعيم الهندي المسلم الذي آمن بأن الوقت قد حان للجهاد ضد قوى الوثنية وضد الحرب الصليبية التي يشنها الإنجليز على مسلمي الهند، وكان الرجل متفقهاً في الدين ومن أرباب السيف، وكانت له اتجاهات قوية نحو العودة إلى نقاوة الدين الإسلامي، ونبذ ماطرأ على المذاهب الإسلامية من بدع أبعدت المؤمنين عن حقيقة الدين وأهدافه الأولى. وكانت حركته محدودة، ولكنها تركت أثراً قوياً في إنعاش نفوس المسلمين خاصة بعد استشهاده وسيأتي تفصيل ذلك في مكانه.

اليقظة الإسلامية في الهند :

لقد كانت الحركة الإسلامية وحتى منتصف القرن الثامن عشر قائمة على استراتيجية ترتكز على مركز القوة وظلت هكذا إلى أن بدأت تنطلق من استراتيجية الدفاع أو من مركز الضعف، والحركة الإسلامية في الهند كانت أولاً قائمة في ظل قوة المسلمين السياسية في الهند، واصطبغت بصبغة دينية ذلك لأن النواحي الدنيوية للمجتمع الإسلامي الهندي كانت مصانة، ولا يهدد كيانها خطر، إلّا أنه فيما بعد ظهر رد فعل نتيجة لضعف القوة الإسلامية بكل مظاهرها وأوضاعها، وبدأت الحركة الإسلامية تصطبغ بصبغة دنيوية أكثر منها دينية ذلك لأن النواحي الدنيوية المتصلة بشئون المسلمين وكيانهم الحضاري والسياسي والاجتماعي كانت في خطر، ومن هنا كانت حركة الشيخ أحمد سرهندى المعروف بمجدد الألف ثاني، والتي كانت رد فعل لحركة أكبر وإعلانه للدين

الإلهي.

ولد الشيخ أحمد في سرهند في يونيه ٩٧١هـ/١٥٦٤م، حفظ القرآن في سن مبكرة وبدأ في دراسة الحديث والتفسير والفلسفة وحاول وزيرا أكبر أبو الفضل وفيضى أن يضماه إلى مجال نشاطهما ولكنه زهد في الأمر وزهد في الدنيا واتجه إلى العلم والتعليم يتعلم ويعلم.

كانت الأحوال الدينية قد بلغت حداً بالغاً من السوء في زمانه فقد كان التصور الالهي الشائع مخالفاً للتصور الإسلامي الحق بالنسبة لوحدانية الخالق. وامتلأ التصوف بالخزعبلات والعناصر الغريبة على الإسلام، وذهب المتصوفة إلى أن أوامر الشريعة ونواهيها غير ملزمة بالنسبة لهم، فالشريعة في نظرهم أمر «خارجي» أو «ظاهري» وأهمل الكثيرون العمل بسنة الرسول[٤٣]، فضلاً عن ذلك فإن العلماء أو بمعنى أدق الفقهاء كانوا قد اعتبروا أن الفقه هو كل العلم الديني، وتوقفوا عن الإشارة إلى القرآن والحديث مصدري الإسلام الرئيسيين مما جعل وجهة النظر الفقهية للإسلام حية، أما الروح الديني ذاته فقد كان ميتاً.

بدأ الشيخ أحمد سرهندى فأسس جماعة من تلامذته أخذ يدربهم على القيام بمهامهم، ثم أرسل بهم إلى جميع الجهات والمناطق للدعوة إلى الإسلام الصحيح مؤكدين على هدف واحد وأساسي هو «اتباع السنة والالتزام بأوامر الشريعة»، كما اتبع الشيخ أحمد خطة المراسلات فقد أخذ يكتب ويراسل مشهوري الرجال في ربوع الهند وكانت مكاتيبه تلك معبرة عن أفكار دينية محدده، ركزت كلها على موضوع واحد وهو اتباع السنة[٤٤].

وتمكن الشيخ أحمد سرهندى من اكتساب قلوب كبار النبلاء في البلاط الامبراطوري واعتبرهم من تلامذته، ومن خلالهم تمكن بالفعل من إحداث تغييرات أساسية في حياة البلاط إلّا أنه بعد موت أكبر لم يكن جهانگير ليتسامح في مثل آراء وأفكار الشيخ التي رأى أنها تهدد أمن البلاد وحدودها،

نظراً لأنه كان يدعو إلى إعادة فرض الجزية على الهندوس ويعمل جادًّا على تدمير المعابد الهندوسية فاستدعى جانكَير الشيخ واتهمه بكتابة منشورات وكتيبات مناهضة للإسلام وسجنه لسنتين وذلك لأن الشيخ رفض أن يسجد أمام الإمبراطور اعتذاراً أو طلباً للعفو، ثم يعفو الامبراطور عن الشيخ الذي يقرر البقاء بجواره لأنه بهذا الشكل يتمكن من التعبير عن آرائه والدفاع عنها بدلاً من الدس له وهو بعيد عن الإمبراطور.

ومن الجدير بالذكر أن نشير هنا اختصاراً إلى جهود الشيخ أحمد سرهندى لتنقية حياة المسلمين الدينية والسياسية والتي لا يمكن الغض عنها أو تجاهل أمرها. وقد أشاد به العلامة إقبال كما يرى أبو الكلام آزاد أن الفضل كله يرجع إلى الشيخ أحمد سرهندي في القضاء على تيار البدع التي ابتدعها أكبر(٤٥).

وننتقل إلى الحديث عن علم آخر من أعلام الحركة الإسلامية وهو شاه ولي الله الدهلوي (١١١٥/١١٧٧هـ ــ ١٧٠٣/١٧٦٣م) الذي شعر أن الإسلامي يعاني من أزمة انحطاط ومن هنا كتب بالفارسية والعربية لغتي الثقافة والعلم في العالم الإسلامي آنذاك، فقد أراد أن تصل أفكاره وتعاليمه وإسهاماته إلى كل المسلمين في كل مكان، وليس فقط في الهند(٤٦).

ومن أشهر كتبه كتاب «حجة الله البالغة» الذي أوضح فيه أن أحكام الشريعة الإسلامية لا تتعارض مع العقل الإنساني في مساره الواضح بل إن هذه الأحكام في اتفاق تام مع تجربة العقل الإنساني واستنتاجاته كما يعالج الكتاب موضوعات شتى، ويرى أنه لا شيء خاطىء في التراث الاسلامي كله، كل التراث صحيح وعلى ذلك فليس ثمة داع للخلاف والانقسام والفرقة الفكرية وما يتبعها من فرقة عملية(٤٧).

وباختصار شديد نقول إن ولي الله نجح في إعداد العلماء المسلمين للدفاع عن الإسلام في الهند، في وقت كان المسلمون لا يملكون فيه الوسائل أو القوة

المادية للقيام بهذا الدفاع، وقد نشر أفكاره من بعده ابنه شاه عبد العزيز (١١٥٩ ــ ١٢٤٠هـ /١٧٤٦ ــ ١٨٢٤م) وحفيدة الإمام إسماعيل شهيد (١٢٤٧/١١٩٤ هـ ــ ١٨٣١/١٧٨١م)، وسيرد الحديث عنهما فيما بعد.

جوانب الحضارة الإسلامية في الهند :

مع دخول الإسلام بالهند بدأ الاهتمام بالتعليم، ورغم أنه اقتصر في البداية على الكتب التعليمية وكانت في معظمها دينية أدبية وعقلية إلّا أنه ابتداءً من فيروز تغلق بدأ مفهوم العلم والتعليم يتسع فأنشأ فيروز أول نظام تعليمي مستقل تضمن التعليم الحرفي والصناعي(٤٨)، وحدث تطور آخر في عهد سكندر اللودهي فقد ازدهرت العلوم العقلية التي كانت جذوتها قد خبت، وأقبل الهنادكة على تعلم الفارسية وفي عهد سلاطين المغول اتسعت مجالات التعليم وتشعبت مناهجه ودخلت العلوم جنباً إلى جنب مع الآداب إلى المناهج الدراسية وشهد زمان أكبر ازدهاراً علمياً لم يسبقه إليه أحد رغم أن أهمية العلوم الشرعية والنقلية قلّت مقابل زيادة العلوم العقلية، وبدأ منهج المدارس العربية يضم مواداً جديدة مثل الأخلاق والرياضيات، الحساب، الزراعة وغيرها.

واهتم السلاطين والأمراء بالأدب وكان بعضهم أدباء، وعقدوا المحافل والمجالس الأدبية واهتموا أكثر بالعلماء يدعونهم إلى مجالسهم ويقربونهم، وكان علماء الفلك من المقربين للسلاطين لما لهم من أهمية في تحديد أوقات خروج السلاطين للغزو أو غير ذلك!!

ورغم أن الأعياد الدينية للمسلمين لا تتعدى عيد الفطر وعيد الأضحى إلّا أن شبه القارة الهندية شهدت أعياداً لا حصر لها صبغ بعضها بالطابع الديني مثل الاحتفال بيوم مولد النبي وليلة الإسراء والمعراج وحتى النوروز كما قلد المسلمون وخاصة أهل التشيع منهم الهنادكة في احتفالاتهم وخرجوا في طوابير مشابهة لطوابير الهنادكة في المحرم حيث أقاموا مجالس للعزاء، وقد بدأت هذه

الرسوم منذ مجيء تيمور إلى الهند وهكذا بدأ الشيعة يقلدون الهنادكة يحملون نعشاً يطوفون به الشوارع ضاربين الصدور والرؤوس يصرخون ويولولون وكأنهم في عرس جنائزي بشع، وهكذا خلطوا أصول الحياة الإسلامية بمؤثرات إقليمية داخلية أفسدت عليهم في معظم الأحيان ما تبقى لهم من تعاليم الإسلام البسيطة السمحة.

أما فن العمارة فقد ارتقى على يد المسلمين وبخاصة حين وصل المسلمون الأتراك إلى الهند فما أبدعوه في الهند لم يكن الهنادكة يدرون عنه شيئاً، فبعد فتح دهلي مباشرة بنى المسلمون مسجد «قوّة الإسلام» بمئذنته التركية الإسلامية والمزخرف بكتابات تضمنت آيات الذكر الحكيم، وبنى آل طغلق مبان إسلامية جميلة، بنوا المساجد والقلاع، كما بنى فيروز تغلق قصراً كان مثالاً للقصور التي بنيت فيما بعد، هذا بينما اهتم اللودهيون بزخرفة مبانيهم وبناء القباب.

بدأ فن العمارة يرقى ويأخذ طابعاً إقليمياً وهذا ما نشاهده في المساجد التي بنيت في جونبور أو البنغال أو مالوه أو الگجرات أو الدكن[٤٩]، إلى أن وصل فن العمارة إلى أوج كماله في عهد الدولة المغولية، وبعد أن امتزج الفن المعماري الاسلامي مع الفن الأصلي داخل الهند حدث الإبداع الذي ترك ملامحه على الإنسان والمكان في آن واحد. ولا تزال آثارهم باقية تدل على عظمتهم في دهلي ولاهور، سواء في قلعة دهلي أو شاهي مسجد. أي المسجد السلطاني الذى أسسه أورنگزيب سنة ١٠٨٥هـ/١٦٧٤.

التأريخ وكتابة التاريخ :

أدت طبيعة العلماء والمفكرين الهنادكة وفلسفتهم الرامية إلى ترك الدنيا. أدت إلى إحجامهم عن كتابة التاريخ، رغم أنهم اهتموا بالشعر والمسرح والفلسفة وعلى العكس من هذا اهتم المسلمون دائماً بكتابة التاريخ وسير

الأعلام وأخبار الرجال، وهكذا كان قدوم المسلمين إلى الهند ازدهاراً لفن كتابة التاريخ، فكتب العرب بالعربية وكتب الأتراك والإيرانيون ومن جاورهم من الشرق (البتهان) بالفارسية، كتبوا العديد من الكتب عن جغرافية شبه القارة وحضارتها وثقافتها وأهم الشخصيات فيها كما كتبوا عن تاريخها السياسي. ومن المؤرخين في عهد سلاطين دهلي نذكر: نظام الدين حسن نيسابورى وكتابه تاج المآثر، وضياء الدين برى وكتابه تاريخ فيروز شاهي، وقاضي مهاج الدين بن سراج وكتابه طبقات ناصرى، وشمس سراج عفيف وكتابه تاريخ فيروز شاهي ، وأمير خسرو وكتابه خزائن الفتوح ، وملا يحيى بن أحمد وكتابه تاريخ مبارك شاهي.

وفي زمان سلاطين الأفغان نذكر خواجه نعمت الله ومخزن أفغاني، وعبدالله وكتابه تاريخ داودى.

ومن مؤرخى الأسرة المغولية نذكر، بابر وكتابه تزك بابرى، وجوهر آفتابجي وكتابه تذكرة الواقعات ، وگلبدن بيگم وكتابها همايون نامه ، وأبو الفضل وكتابه «أكبر نامه» وله أيضاً آئين اكبرى ،وأمير حيدر حسين وكتابه سوانح الكبرى ، وجهانگير وكتابه تزك جهانگيرى ، ومحمد شريف معتمد خان وكتابه اقبال نامه جهانگيرى ، ومرزا مينائي قزويني وكتابه باد شاه نامه، ومحمد صالح كنبوه وكتابه عمل صالح المسمى أيضاً باسم: شاه جهان نامه ومرزا محمد كاظم وكتابه عالمگير نامه ونعمت خان عالى وكتابه وقائع گولكنده وعاقل خان رازى وكتابه واقعات عالمگيرى ، ومحمد ساقي مستعد خان وكتابه مآثر عالمگيرى وغيرهم كثيرون.

إلّا أن أهم كتب التاريخ التي تعد مصادر أساسية تمثلت في طبقات اكبرى لملا نظام الدين أحمد ويتضمن الفترة الزمنية بين سبكتگين حتى زمان أكبر (سنة ٣٨ من حكمه) وفيه ذكر أحداث ووقائع وسلاطين الدكن والگجرات وبنغاله ومالوه وجون بور والسند وكشمير وملتان.

وأيضاً كتاب منتخب التواريخ لملا عبد القادر بدايوني وهو شبيه بسابقه ويمضي بالأحداث من عهد سلاطين غزنه حتى السنة الأربعين لحكم أكبر ويذكر الأمراء والعلماء والحكماء والشعراء الذين عاشوا زمان أكبر.

وأيضاً كتاب «ذكر الملوك» للشيخ عبد الحق محدث الدهلوي ويتناول الفترة من زمان السلطان شهاب الدين الغورى حتى زمان أكبر وكذلك كتاب تاريخ فرشته لحكيم محمد قاسم فرشته ويتضمن ذكر أحوال سلاطين السلطة البهمنية والبيجابورية وسلاطين سلطنة أحمد نگر وتلنكانه، وبرار وبيدر وخانديش وگجرات ومالوه وجونبور وملتان والسند وكشمير حتى وفاة أكبر كما يذكر أيضا الشيوخ والعلماء.

هذا بالإضافة إلى وجود مؤلفات أخرى تناولت أقوال العلماء والدعاة والمبلغين من مثل «فوائد الفواد» لأمير حسين دهلوى، وخير المجالس لحميد قلندر، وجوامع الكلم لسيد حسيني وأخبار الأخبار لعبد الحق محدث دهلوى وغيرها[٥٠].

الإسلام وظهور اللغات المختلفة :

مع قدوم المسلمين إلى الهند بدأت لهجات جديدة في الظهور أدت في النهاية إلى ظهور لغات استخدمها أهل الهند كل في منطقته، فقد دخل المسلمون مدن الهند وعمروا مدناً جديدة، وأنشأوا مدناً أخرى واختلط العرب المسلمون بأهل البلاد، واختلط الترك المسلمون بأهل البلاد أيضاً، واختلطت لغاتهم مع لغات البلاد المفتوحة، وقد دخلت ألفاظ وتراكيب اللغة العربية والتركية والفارسية إلى اللهجات المحلية في مناطق الهند المختلفة. وكانت في معظمها الألفاظ العربية المتصلة بالمصطلحات الدينية أما الألفاظ التركية والفارسية فكانت في معظمها المتصلة بالمأكل والملبس والمشرب، أما الفارسية فظلت لقرون اللغة الرسمية لمنطقة شمال الهند والدكن، ولهذا كانت لفترة طويلة وسيلة

التعبير الأدبي في ربوع هذه المنطقة ولهذا كان تأثيرها على لغات مسلمي شبه القارة الهندية كبيراً ومباشراً.

ظلت الفارسية اللغة الرسمية لسلطنة دهلي والامبراطورية المغولية وكانت معرفتها شرطاً للحصول على الوظيفة الرسمية إلا أن الفارسية لم تكن لتطغى على اللغات المحلية التي بدأت ترقى عن طريق امتصاصها لبعض عناصر اللغة الفارسية وبدأ المسلمون المنتشرون في مناطق الهند المختلفة يتحدثون لغاتهم المحلية، كما كان المسلمون يعرفون العربية على الأقل بالقدر الذي يمكنهم من فهم بعض آيات القرآن .وبعض الأحاديث، هذا إذا أخذنا في الاعتبار أن علماء المسلمين بالهند آنذاك درسوا القرآن والحديث والفقه باللغة العربية مباشرة(٥١). هذا بينما كان التجار ورجال الحرف والمحيطون بهم يتعاملون بألفاظ عامية تمكنهم من التعبير عن مطلبهم، والصورة القديمة تلك يمكن أن نلمسها حين نشاهد حواراً يدور داخل شوارع الرياض المزدحمة بالمحلات والزبائن من بلاد العالم المختلفة، وحين نسمع الهندي يتحدث مع الكوري ومع الفلبيني ومع العربي في آن واحد بلغة عربية عامية أقرب إلى تصفيف ألفاظ منها إلى النطق بجملة كاملة ومن العجيب أن العربي يجاريهم في طريقتهم هذه حتى يفهمهم مايريد!

وكانت الغلبة في النهاية لتلك اللهجة التي راجت في تجمعات دهلي وميرته وما حولهما فمن هذه المنطقة كان مولد اللغة التي أطلق عليها فيما بعد الأردية، وقد راجت اللغة الأردية في المدن بينما تراجعت اللهجات المحلية إلى القرى في مناطق البنجاب وأوده والدكن وبهار وگجرات وبمباى(٥٢).

والحديث عن مولد الأردية وتطورها حديث الفصل التالي.

المصادر والحواشي.

(١) سنن النسائي باب غزوة الهند.
البداية والنهاية لابن كثير جـ٩ ص ٩٥.

(٢) انظر طبقات ابن سعد جـ ٨ ص ٦.

(٣) المباركبورى العقد الثمين ص ١٩ ط دار الانصار مصر.

(٤) المباركبورى، العقد الثمين ص ٤٣.

(٥) المصدر السابق ص ٤٢/٤٣.

(٦) الديبل مدينة على ساحل بحر الهند، معجم البلدان جـ ٣ ص ٤٨١ ياقوت الحموي.

(٧) البلاذري، فتوح البلدان ص ٤٤٢.

(٨) **Lane peole, Medieval India. p. 9**
أيضا إحسان حقي،تاريخ شبه الجزيرة الهندية الباكستانية جـ ١ ص ٤٨ ط بيروت ١٩٧٨م.

(٩) لمزيد من التفصيل. د. محمد اسماعيل الندوى، تاريخ الصلات بين الهند والبلاد العربية جـ ١ بيروت ص ٤١.

(١٠) البلاذرى،فتوح البلدان ص ٤٢٩، ويذكر ابن بطوطة أنه رأى كتاب الخليفة عمر بن عبد العزيز بمدينة سيوستان يتوارثه الحكام هناك إلى الآن (أي ٧٣٤هـ). انظر عجائب الأسفار جـ ٢ ص ٥.

(١١) المباركبورى، العقد الثمين ص ١٥ — ص ٤٣، ٤٤.

(١٢) لمزيد من التفاصيل التارخية انظر ابن كثير، البداية والنهاية ٢٨/١١، ٣٨ والمسعودى في مروج الذهب ١٤٩/٤.

(١٣) د. الساداتي، تاريخ المسلمين في الهند جـ ١ ص ٧٥.

(١٤) **.Panikar, A Survey of India PP. 122-123**

(١٥) أرنولد، الدعوة إلى الإسلام ص ٣١٤.

(١٦) لمزيد من التفصيل انظر:

.K.Ali. A New History of Indo - Pakistan. P. 42.

(١٧) انظر، إحسان حقي: تاريخ شبه الجزيرة الهندية الباكستانية ص ٧٣/٧٠ الطبعة الأولى ١٩٧٨م/١٣٩٨هـ.

(١٨) المرجع السابق ص ١٣٩٨/٨٨هـ.

(١٩) د. محمد إسماعيل الندوي، تاريخ الصلات بين الهند والبلاد العربية، الطبعة الأولى بيروت ص ٤٣.

(٢٠). لمزيد من التفاصيل انظر المرجع السابق ص ٤٣، ٤٤، ٤٥.

(٢١) انظر: الشعوب الإسلامية د. عبد العزيز سلمان نوار ط ١٧٣، دار النهضة العربية ص ٥٠٠ وما بعدها.

(٢٢) المرجع السابق ص ٥١٨.

(٢٣) ول ديورانت، قصة الحضارة ـــ الهند وجيرانها الصفحات الخاصة بأورنگزيب.

(٢٤) احسان حقي، تاريخ شبه الجزيرة ص ٢٩٦.

(٢٥) مقال في مجلة «أرمانة» بالأردية يوليه ١٩٣١م كانبور «الإسلام والحضارة الهندية» نقلا عن د. محمد اسماعيل الندوى، تاريخ الصلات بين الهند والبلاد العربية ص ٤٢.

(٢٦) رجال الهند والسند ص ٢٥٣ ـــ ٢٥٤.

(٢٧) ابن بطوطه جـ ٢ ص ٣٠.

(٢٨) .Elliot: The History of India Vol , P 386

(٢٩) بارتولد، تاريخ الحضارة الإسلامية ص ٧٩ ـــ ٨٠.

(٣٠) بلاد الهند في العهد الإسلامي، د. عصام الدين عبد الرؤوف الفقي ط ١٩٨٠م القاهرة ص ٢٤١.

(٣١) تاريخ أدبيات مسلمان باكستان وهند مجلد ٦/جزء أول ص ٣٠ وما بعدها.

(٣٢) Majeed; M. Indian Muslims P 369 .

(٣٣) دار المصنفين (ناشر) هندوستان كي مسلمان حكمرانون كي عهد كي تمدني كارنامه ص ١٩٣ أعظم گره هـ ١٩٦٣م.

(٣٤) المرجع السابق ص ١٩٨ — ١٩٩.

(٣٥) للوقوف على مكانة اللغة العربية في الهند. انظر الفصل الثاني. سمير عبد الحميد، اللغة العربية وقضية التنمية اللغوية في باكستان، ط دار المعارف بمصر.

(٣٦) لمزيد من التفصيل انظر تاريخ الصلات بين الهند والبلاد العربية، د. إسماعيل الندوي.

(٣٧) الثقافة الإسلامية في الهند ص ١٣٦.

(٣٨) تاريخ الصلات بين الهند والبلاد العربية ص ٢١١ وما بعدها.

(٣٩) د. عبد العزيز سليمان نوار، الشعوب الإسلامية ص ٥٣٧.

(٤٠) المرجع السابق ص ٥٤٢.

(٤١) انظر التفصيل في كتاب تاريخ الصلات بين الهند والبلاد العربية ص ٢٢٠ وما بعدها. وكتابنا اللغة العربية وقضية التنمية اللغوية في باكستان الباب الأول.

(٤٢) الشعوب الإسلامية د. عبد العزيز سليمان نوار ص ٥٤٤.

(٤٣) Burhan A. Faruqi, The Mujaddid's Conception of Tawhid. Lahore 1940 .pp.12-13

(٤٤) شيخ أحمد سرهندي، مكتوبات إمام رباني، تقديم وتعليق أنور أحمد ط أمر تسر، جـ ١ ص ٢٤٩، وانظر أيضاً تاريخ أدبيات مسلمان باك وهند مجلد ٦/ ص ٢٠.

(٤٥) أبو الكلام آزاد، تذكره، ص ٢٦٤.

(٤٦) انظر تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند. مجلد ٧ أردو أدب جـ ٢ ص ١٣ وما بعدها.

(٤٧) شاه ولي الله التفهيمات الإلهية جـ ١ ص ١٥٧.

(٤٨) هندوستان كي مسلمان كي حكمرانون كي عهد كي تمدني كارنامه ص ١٩٣.

(٤٩) المرجع السابق ص ٣٥ وما بعدها.

(٥٠) تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند مجلد ٤ ص ٤٨ وما بعدها.

(٥١) انظر الصفحات المعنية في د. محمد إسماعيل الندوي. تاريخ الصلات بين الهند والبلاد العربية.

(٥٢) شوكت سبزاورى، داستان زبان اردو ص ٩٤ ط كراجي ١٩٦٠م

الفصـل الثـانـي

الإسلام وأثره في نشأة اللغة الأردية

أولًا : عوامل نشأة اللغة وانتشارها والنظريات المختلفة.

ثانياً : العامل الديني وأهميته وأثره في انتشار الكتابة بالحروف العربية.

(أ) العربية لغة الإسلام ومكانتها في شبه القارة.

(ب) الفارسية ورواجها في شبه القارة.

(جـ) الإسلام ومولد الأردية.

ثالثاً : الأصول اللغوية للأردية.

النظريات الخاصة بنشأة الأردية.

الإسلام وأثره في نشأة اللغة الأردية

شهدت منطقة شبه القارة الهندية زمان الحكم الإسلامي عصراً ذهبياً في جميع ميادين الحضارة والفنون، وبرع المسلمون في فن كتابة التاريخ وكتب التذاكر.. ونتساءل بأية لغة كانت هذه الملايين تتحدث؟ وكيف كان هذا المزيج الاجتماعي يتفاهم؟

يحدثنا الرحالة العرب أن اللغات التي كانت مستعملة بالسند وقت دخول المسلمين هي العربية والسندية، فقد تعلم المسلمون اللغة السندية، وتداخلت الكلمات العربية بالطبع في اللغة السندية التي بدأوا يتحدثونها، وحين امتدت حكومة المسلمين الترك إلى شمال غرب البنجاب اختلطت لغتهم بلغة البلاد المفتوحة ومن هنا شاهدنا بعض شعراء بلاط محمود الغزنوى (مثل منوچهرى يستخدمون الألفاظ الهندية في أشعارهم، كما بدأ بعض شعراء الهنادكة يستخدمون الألفاظ العربية والفارسية في أشعارهم، كما بدأ بعض شعراء الهنادكة يستخدمون الألفاظ العربية والفارسية في أشعارهم، وهكذا بدأت اللغات العربية والفارسية والتركية تترك آثارها على اللغات الإقليمية بالهند.

وتصدرت ألفاظ اللغة العربية الدينية لغات المناطق المسلمة بالهند، بينما اقتصرت ألفاظ اللغة التركية على المأكولات والملبوسات وما شابهها، أما اللغة الفارسية فقد ظلت لقرون اللغة الرسمية لتلك المناطق التي حكمها المسلمون، وتتمثل تقريباً في شمال الهند كله وجزء كبير من الدكن، ومن هنا كان لها نصيب كبير في التأثير على لغات شبه القارة الهندية فكان السكان يستخدمون بعض ألفاظ لغاتهم المحلية مضافاً إليها ما يعرفونه من ألفاظ اللغة الفارسية ليعبروا بذلك عن أنفسهم، أما العلماء فكان لابد لهم من معرفة العربية معرفة تامة حتى يفهموا القرآن والحديث والفقه.

وكان لكل سوق من الأسواق لغة خاصة به، أمّا السوق السلطاني فكان له تجار معينون، وبضائع خاصة، وتقاليد خاصة، ولغة خاصة، وكان الناس يجتمعون في هذا السوق يتعلمون أسلوب الحديث وطريقة البيان، ومن هنا كان هذا السوق السلطاني مدرسة لتعليم أسلوب الحديث وطريقة الكلام. أما المدرسة الأخرى التي أدت خدمة جليلة في سبيل تعليم الناس اللغة المختلطة، فهي مدرسة الدعاة المسلمين الذين راحوا يعلمون الناس بشئون دينهم، وذلك بلغة خالية من التعقيد والتكلف، إذ الهدف الرئيسي هو إفهام العامة مبادىء الإسلام، ولغة هؤلاء الدعاة تعلموها في بلاط الملوك والأمراء في فترة حياتهم الأولى.

ونتساءل مرة أخرى: ماهي اللغة التي ظهرت نتيجة امتزاج هذه الشعوب المختلفة التي تتحدث لغات ولهجات متنوعة؟ هل هي اللغة التي نطلق عليها اليوم اللغة الأردية؟ أم هي لغة أخرى؟

والإجابة على هذه التساؤلات تحتاج إلى مئات من الصفحات ولكننا سنوجزها بقدر ماهو متاح من صفحات.

أولاً ـــ عوامل نشأة اللغة وانتشارها

مكانة أية لغة من اللغات تتحدد في المقام الأول بما تحمله من قيم حضارية وما تقدمه من نتاج حضاري، وللعلماء والمثقفين أثر كبير في البيئة اللغوية كما أن العامل السياسي ذو أثر في حياة اللغات، أما العامل الاجتماعي فهو من أهم العوامل في حياة اللغات. فاللغة التي نطلق عليها اليوم «أردو» هي اللغة التي كان الناس يتخاطبون بها حول دهلي وميرته، كما كان الناس في البنجاب وأوده والدكن وبهار والكجرات وبمباى ووسط الهند يتحدثونها جنباً إلى جنب مع لغاتهم الأخرى.

ولم تكن اللغة التي يتحدثها سكان منطقة دهلي وميرته وما حولهما مختلفة كثيراً عن اللغة الأردية الحالية، وقد أسماها أمير خسرو اللغة الدهلوية، ثم سميت أردوي معلي . فقد كانت لغة البلاط ورجال البلاط، وكان من تأثير الإسلام أن دخلت الألفاظ العربية والقواعد العربية والألفاظ والتراكيب الفارسية في هذه اللغة بكثرة، وسارت اللغة حيث سارت خطوط الفتوحات الإسلامية، وانتشرت بالتدريج، وارتقت في ظل الحكم الإسلامي في الهند، وفي ظل نشاط الدعاة المسلمين الذين ساعدت كتاباتهم في تدوين اللغة ووصول بعض نماذجها الأولى إلينا اليوم.

وكان للعامل السياسي أثره في تطور الأردية وانتشارها فقد واكبت جيوش الفتح الإسلامي حينما انطلقت في شمال الهند أو جنوبها شرقها أو غربها، واختلف مدى هذا الأثر من منطقة لأخرى في شبه القارة الهندية، وهذا يوضح تمركز اللغة الأردية في الدكن وشمال الهند.

أما العامل الاجتماعي فهو من أهم العوامل وأبعدها أثراً في حياة االلغة. فانتقال مجموعة بشرية معينة من مكان لآخر واختلاط المجموعة الوافدة مع السكان القدامى كفيل بخلق علاقات لغوية جديدة، ومن المعروف أن فتح العرب لإقليم السند وحدوث التزاوج الاجتماعي بين العرب وأهل السند الأصليين كان له أعظم الأثر في دخول العديد من الألفاظ العربية في اللغة السندية وتقبل أهل البلاد المفتوحة لهذه الألفاظ (١)، وبالتدريج وجنباً إلى جنب ومع الفتوحات الإسلامية في الشمال والجنوب وبامتزاج المسلمين مع أهل البلاد الأصليين ظهرت اللغة الأردية خليطاً من لغة أهل البلاد الأصليين واللغة التركية والفارسية والعربية.

ثانياً ــ العامل الديني وأهميته وأثره في انتشار الكتابة بالحروف العربية

اتسعت رقعة اللغة العربية بعد تكوين الدولة الإسلامية اتساعاً كبيراً، فمع الفتوحات الإسلامية بدأت الهجرات العربية إلى المناطق المفتوحة، ومع ازدياد الهجرات بدأ استخدام اللغة العربية في هذه المناطق، ومهد هذا لانتشار العربية في هذه المناطق والأقاليم... وهاجرت القبائل العربية واستقرت في الأمصار المفتوحة داخل معسكرات، ثم أدى اختلاط العرب الوافدين مع السكان الأصليين إلى تعريب المناطق المفتوحة بدرجات متفاوتة [٢].

وقد حاولت الطبقات غير العربية في المجتمع الإسلامي تعلم اللغة العربية فهي لغة القرآن الكريم ولغة الصلاة. وأدى دخول أكثر سكان المناطق المفتوحة في الإسلام إلى ظهور الرغبة لدى هؤلاء لدراسة القرآن الكريم لفهم أحكام الإسلام والعمل في ضوئها، ولذا كانت محاولة فهم نص القرآن الكريم ودراسته أول مظهر للبحث العلمي في المجتمع الإسلامي [٣].

ولما كانت اللغة العربية هي لغة الدين الإسلامي والثقافة العربية والإسلامية فقد انتشرت في مناطق لاتسودها العربية، إذ ارتبط الإسلام بحفظ قدر من القرآن الكريم هوالحد الأدنى الضروري للصلاة، وحفظ هذه الآيات مرتبط أساسا بقراءة الخط العربي ومن ناحية أخرى كان على الدعاة من مواطني البلاد المفتوحة قراءة كتب الفقه الإسلامي بالعربية، ومن أراد التعمق كان عليه دراسة شيء من العلوم العربية كالنحو والصرف والبلاغة.

وهكذا ارتبط الإسلام بالعربية على نحو يجعل للعربية درجة من الانتشار في المناطق التي تضم جماعات إسلامية مثلما كان للعامل الديني أثره البعيد في انتشار الكتابة العربية في مصر وليبيا وتونس والجزائر ومراكش والسودان والحبشة

والصومال ونيجيريا والشام والعراق وايران وأفغانستان وتركيا وشبه القارة الهندية والباكستان والملايو وجاوه وغيرها.

وحين وصل الخط العربي إلى إيران حدثت فيه بعض التعديلات والتغييرات بحيث أمكن استيعاب الأصوات الزائدة في اللغة الدرية أو الفارسية الجديدة، فأضيفت حروف الباء والجيم والزاى الفارسية (تحتها ثلاث نقط بدلاً من نقطة) والكاف المزدوجة ولما وصل العرب إلى بلاد السند واختلطوا بأهلها وانتشروا فيما بعد في شبه القارة وحين ظهرت الأردية إلى الوجود بدأ الهنادكة في كتابتها بالخط الديوناكَرى بينما اتجه المسلمون إلى استخدام الخط الفارسي (العربي) وللتعبير عن الأصوات الهندية استخدم حرف الطاء موضوعاً على حروف (ت د ر) وحرف هـ مضافًا إلى حرف الباء والباء المثلثة والتاء العربي والتاء الهندي والجيم العربية والفارسية والدال العربية والدال الهندية (عليها طاء) والراء الهندية (عليها طاء) والكاف العربية والفارسية ولا يعتبر هـ حرفاً واحداً ينطق بصوت واحد.

وفي بداية كتابة الأردية كانوا يضعون أربع نقط توضع بدل خرف ط على ت ، د، ر، ولا تزال تستخدم في السندية حتى اليوم. كما أن البعض يقوم بوضع ثلاث نقط تحت الدال والراء والكاف وأربع نقط فوق التاء (٤). وفي الكتابة القديمة (حوالي ١٠٢٨هـ ــ ١٦١٩م) نلاحظ اختفاء حرف الطاء من فوق حروف ت، د، ر، واختفاء حرف الكاف الفاسي، وعدم الاهتمام باستخدام صوت هـ مضافاً إلى الحرف السابق للتعبير عن صوت الحروف الهندية (٥).

وعلى كل حال فالتطور في كتابه اللغة الأردية كان أمراً طبيعياً، فلم تكن هناك مطابع وكان كل كاتب يكتب ما يملى عليه طبقاً لقدراته، وكما هو مشاهد في المخطوطات الأردية القديمة كان بعض الكتاب يكتبون ت كأنها ط مثل (واسته: واسطه) أي من أجل، ويكتبون الهاء مكان الحاء مثل (هواس:

حواس)، وباختصار كان الإملاء يعتمد في معظم الأحيان على الصوت فتصادفنا كلمات مثل: مهنت (محنت)، منا (منع) صواب (ثواب) وغيرها كثيراً.

وقد قام بعض المصلحين (أكثرهم من الشعراء) سنة (١١٥٣ ـــ ١٧٤٠م تقريباً)، من أمثال شاه حاتم (شاعر) وسراج آرزو (شاعر ولغوى ألف معجماً وتوفي عام (١١٦٩هـ/١٧٥٥م) وغيرهما بتنقية اللغة مما أحسوا هم بغرابته عليها، كما قاموا بتصحيح كتابة العديد من الألفاظ التي راجت بين الشعراء، وأطلق على حركتهم اسم «إصلاحي تحريك» أي الحركة الإصلاحية، وتعد هذه أول حركة لغوية إصلاحية في تاريخ الأردية، وقد شملت تصحيح الإملاء وطريقة الكتابة وتصحيح الأساليب والتراكيب اللغوية أيضا وسيأتي الحديث عنها في موضعها[٦].

أ ــ العربية ومكانتها في شبه القارة :

لم يترك الفتح العربي الإسلامي أثره في مجال السياسة والمجتمع والفن المعماري فحسب، بل ترك آثاراً خالدة باقية في أفكار أهل الهند وثقافتهم، فقد قدم عشرات من التابعين على الهند مع محمد بن القاسم، وأقاموا بالسند، وأوجدوا فيها حركة دينية، وساهموا مساهمة كبيرة في تنشيط حركة الحديث وعلم الفقه، هذا بينما كان جنوب الهند على صلة وثيقة بالبلاد العربية عن طريق التجارة، فقد حمل إليه التجار العرب إسلامهم ومذاهبهم الفقهية، ووفد على الهند أعلام الأدب والشعر [٧]، فأشعلوا الملكات الشعرية والأدبية لأهل البلاد مما أدى إلى ظهور أدباء وشعراء في اللغة العربية من أبناء الهند أنفسهم، وتفجرت ينابيع العلوم العربية في الهند، وأنشئت مدارس كثيرة على غرار مدارس الحجاز ودمشق وبغداد والقاهرة، فظهر في الهند العديد من المحدثين والفقهاء والأدباء والشعراء في اللغة العربية.

وفي العهد الغزنوى ظهر الكثير من أدباء العربية والفارسية في الهند، واشتهر مسعود بن سعد الذي ألف بالعربية والفارسية والهندية وكذلك يعقوب الغزنوى(٨).

ومن المعروف أن اللغة العربية كانت هي اللغة الرسمية في العصر الغزنوى وعرّبت المصطلحات الفارسية (٩). إذ كانت العربية (ق ٤ هـ ـــ ١٠م) هي لغة العلوم والآداب.

وهنا أجد واجباً أن أنقل جزءًا من الخطاب الذي أرسله محمود الغزنوى إلى الخليفة العباسي حين استولى على الري من البويهيين سنة ٤٢٠هـ /١٠٢٩م فقال:

«قد أزال الله عن هذه البعقة أيدي الظلمة وطهرها من دعوة الباطنية الكفرة، والمبتدعة الفجرة، وقد تناهت إلى الحضرة المقدسة حقيقة الحال فيما قصر العبد عليه سعيه واجتهاده من غزو أهل الكفار والضلال وقمع من نبغ ببلاد خراسان من الفئة الباطنية الفجار،... وطلعت الرايات بسواد الري، وخرج الديالمة معترفين بذنوبهم شاهدين بالكفر والرفض على نفوسهم، فرجعنا إلى الفقهاء في تعرّف أحوالهم، فاتفقوا على أنهم خارجون عن الطاعة وداخلون في أهل الفساد، فيجب عليهم القتل والقطع والنفي على مراتب جناياتهم واعتقادهم في مذاهبهم لايعدو ثلاثة أوجه تسوّد بها الوجوه يوم القيامة، التشيع والرفض والباطن، وذكر هؤلاء الفقهاء أن أكثر القوم لا يقيمون الصلاة، ولايؤتون الزكاة لايعرفون شرائط الإسلام، ولا يميزون الحلال والحرام، بل يجاهرون بالقذف وشتم الصحابة ويعتقدون ذلك...ويعتقدون الإباحة في الأموال والفروج والدماء» (١٠).

ولم تستطع الفارسية أن تستولى تماماً على ألسنة العلماء الإيرانيين، وقد يكتب العالم بها رسالة أو يترجم بها عملاً من أعماله، كما حدث عند ابن سينا والبيروني إلّا أن العربية تظل لغته الأساسية التي يذيع بها كتبه ومعارفه،

ومرجع ذلك أن العربية تفوق الفارسية في القدرة على التعبير العلمي بفضل ما تتسم به من مرونة في الاشتقاق وأيضاً لأنها قد أصبحت فعلاً لغة علمية، فكان من الصعب أن تحل الفارسية محلها (١١).

ومن شعراء العصر الغزنوى أبو العطا بن يعقوب الغزنوى وله قصيدة نعتية قالها مقلداً الأعشى منها:(١٢)

أمْ أعبُدُ الدنيا الدنيـة أعبُـدا وفضل إلهى ماج كالبحر مزبدا
أعطى جباناً لا يحيـط بعدّه حسابُ عطاءٍ ألفَ عامٍ مردّدا

كما اشتهر أيضاً من شعراء العصر الغزنوى أبو القاسم شمس الكفاة أحمد ابن حسن ميمندى، وعلى بن عمر بن الحكم اللاهورى وأبو النصر محمد بن حباب العتبي.

والحسن بن حسان الديبلي الذي التقى بالمتنبي، ومسعود سعد سلمان الذي قال:

ثق بالحسام فعهده ميمـــون أبداً وقل للنصر «كن فيكون»

والبيروني وغيرهم كثيرون (١٣).

وبعد أن تعرضت البلاد العربية والإسلامية لغارات المغول التتار تحول العلماء إلى الهند، وعاشوا في بلاط سلاطين دهلي، ومن المؤسف أن أحداً لم يترجم للعلماء العرب الذين بلغ عددهم بالآلاف، وفاق عدد أولئك الذين عاشوا في بلاط محمود الغزنوى . وفي عهد المماليك بالهند ازدهرت العربية وألفت كتب قيمة في الفقه والتفسير وأنشئت المدارس على نظام المدرسة النظامية ببغداد والأزهر بمصر وكان الطلبة يدرسون التفسير والفقه والنحو والأدب والعلوم الفلسفية مباشرة من خلال الكتب العربية بالإضافة إلى بعض الكتب الفارسية(١٤).

ولا يفوتني أن أذكر هنا عالماً من علماء هذه الفترة وهو الشيخ رضى الدين حسن بن محمد الصغاني (الصاغاني) (ولد ٥٧٧هـ) وله مشارق الأنوار، وهو منتخب من أحاديث البخاري ومسلم، ويقول الامام الصغاني في مقدمة كتابه:

«ولما توجني الله ودوجني بتاج مصباح الدهر من صحاح حديث المصطفي، ودواج الشمس المنيرة من الصحاح المأثورات وانثال الناس إلى الاشتغال بهما جدًّا لا هوادة فيه واستيضاح كل حديث منهما واستكشاف معانيه رأيت أن أتبع الحسنة الحسنة... فمزجت البحرين يلتقيان وغصت على مافيهما من الدرر والعقيان وضممت إلى مافيهما ماصح من كتابي الشهاب والنجم ليجتمع الصحاح في كتاب خفيف الحجم، وهذا الكتاب حجة بيني وبين الله... وكفى بالله الذي هو عاضد من وضع لتعالى جده وعاضد من وضع لتعس جده في تعدى حده عالماً بما عانيت في تأليفه وترتيبه وقاسيت في تصنيفه وتهذيبه وسميته «مشارق الأنوار» النبوية من صحاح الأخبار المصطفية» (١٥).

وللصغاني عدة مؤلفات في اللغة والعروض. كما أن له «اللباب الزاخر» المعجم الذي وصل فيه إلى مادة بكم ثم توفاه الله.

ومن علماء تلك الفترة نذكر الشيخ بدر بن تاج الله هورى، وسيد محمد كَيسودراز الحسيني، وأبو الفتح ركن الدين تاكورى، وله الفتاوى الحمادية في الفقه الحنفي وتوجد لها نسخة خطية بالقاهرة. والشيخ بحرق الحضرمي الذي ألف في التاريخ والسيرة النبوية والعقائد والفقه والأدب والنحو وعلم اللغة وفي التفسير والحديث (١٦).

وأسلوبه النثري هكذا:

«اعلم أن القرآن كله سورة واحدة يصدق بعضه بعضاً ويفسر الآية منه الأخرى، فمن استدل بمفهوم آية معارضاً به صريح آية أخرى فقد آمن ببعض وكفر ببعض، ويقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض ويريدون أن يتخذوا بين ذلك

سبيلاً أولئك هم الكافرون حقاً فلابد من الجمع بين آياته ورد متشابهاته إلى محكماته، كل من عند ربنا»[١٧].

العربية في الهند في عهد المغول :

أما اللغة العربية في عهد المغول فقد تراجعت كثيراً، وبدأت الفارسية والسنسكريتية والتركية تزاحمها مكانتها، إذ أصبحت العربية لغة الدين والثقافة الاسلامية بينما الفارسية أصبحت اللغة الرسمية ولغة الأدب والشعر حتى ظهرت البراكرت أو البرج بهاشا تستمد من العربية والفارسية كلماتها ويستخدمها الجميع لتتطور وتظهر بعد ذلك اللغة الأردية.

وأصدر الإمبراطور المغولي أكبر أوامره بتدريس عدة موضوعات شملت الأخلاق والحساب والفلاحة والمساحة والهندسة والنجوم والرمل والتدبير المنزلي وعلم السياسة والطبيعة والرياضيات والإلهيات والتاريخ وغيرها[١٨].

ومن علماء تلك الفترة علاء الدين على بن حسام الدين المحدث الكبير له كتاب بعنوان «كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال» والشيخ مصلح الدين لاري ومحمد بن أحمدميانجي، والشيخ جلال الدين بن محمد العمرى، وقطب الدين محمد بن علاء الدين أحمد الحنفي الذي درس في مكة ومصر ومن أهم مؤلفاته الإعلام بأعلام بيت الله الحرام» يقول في مقدمته:

«جمعت في هذه الأوراق من أخبار ذلك عارق وراق، تسير به الركبان إلى سائر الآفاق، وتنير في صفحات الدهر كالشمس في الإشراق، وتحفظ في خزائن الملوك والسلاطين كأنفس الأعلاق، فكان كتاباً حسناً في بابه ممتعاً لمن تعلق بأسبابه، أنيساً تجمل مؤانسته، وجليساً لا تمل مجالسته، جمع بين لطائف تاريخية وأحكام شرعية، ومواعظ نافعة، وفوائد بارعة، سميته كتاب الإعلام بأعلام بيت الله الحرام، وخدمت به خزائن كتب هذا السلطان الأعظم الشاب الأعدل الأكرم المطيع لأمر الله وأمر خير الأنبياء ﷺ، (المقدمة ص ٩).

ومن العلماء الكبار أيضاً زين الدين المعبرى (مالابار) كتب كتاباً في التاريخ بعنوان «تحفة المجاهدين»عن قدوم البرتغاليين إلى منطقة مالابار (٩٠٤هـ/١٤٩٨م).

ومما جاء في كتابه عن هجوم البرتغاليين على المسلمين:

«أسروا منهم من لا يحصى كثرة، وقتلوا منهم كثيرين، وردوا جملة منهم إلى النصرانية واسترقوا المسلمات المأسورات حتى خرج لهم منهم أولاد نصارى يقاتلون المسلمين ويؤذونهم فأردت أن أذكر تلك الواقعات وأسطر هذه الحادثات، فوضعت كتاباً وسميته تحفة المجاهدين في بعض أخبار البرتكاليين (البرتغاليين) ذكرت فيها بعض مامضى من مساويهم وظهور ثوابه، والتحريض عليه بنص التنزيل والآثار، وشيئاً مما اختص به كفرتها من غرائب الأخبار» [١٩].

ومن علماء تلك الفترة أيضاً القاضي العلامة نظام الدين حنفي بدخش، والشيخ رحمة الله السندهي، وقاضي ربط المعالي بخارى وبهاء الدين عبد الكريم النروالي وغيرهم [٢٠].

ومع زوال الدولة المغولية ركز العلماء على علوم الدين والحديث وظهر الشيخ عبد الحق بن سيف الدين الدهلوي، والشيخ عبد الحكم سيالكوتي، وقاضي محب الله بهاري والعلماء الذين اضطلعوا بكتابة الفتاوى العالمگيرية[٢١].

ومع زوال الدولة المغولية بدأت البدع في الانتشار، ونشطت الحركات المغرضة، وأسس الشيعة مراكز لنشاطهم مما أيقظ العلماء المسلمين للرد على افتراءاتهم، ونشطت حركة أهل الحديث على يد شاه ولي الله الدهلوي.

ومن علماء العربية آنذاك سيد عبد الجليل بلگرامي، ومحمد أعلى تهانوي، وشاه ولي الله محدث الدهلوي صاحب المؤلفات الشهيرة، ومحمد على حزين الذي أنشد أشعاره بالعربية. فغلبت عليه الصبغة الفارسية.

وكذلك غلام على آزاد بلگرامى الذي كتب بالعربية والفارسية ومن أشهر ماكتب سبحة المرجان في آثار هندوستان (١١٧٧هـ ــ ١٧٦٣م).

ومحمد باقرآگاه له من المؤلفات العربية «تنوير البصر والبصير في الصلاة على النبي البشير النذير، ونفائس النكات» وله مقامات على طريقة مقامات الحريرى.

أما شاه رفيع الدين دهلوي فهو شاعر عربي ممتاز قال في الرد على قصيدة ابن سينا المعروفة (قصيدة الروح):

يا أحمد المختار يازين الورى ياخاتماً للـرسل ما أعلاكـا
ياكـاشف الضراء من مستنجـد يامنجيا في الحشر من والاكا
هل كان غيرك في الأنام من استوى فوق البـراق وجـاوز الأفلاكـا
واستمسك الروح الأمين ركابـه في سيـره واستخـدم الأمـلاك

ومع سيطرة الإنجليز على الهند سيطرة تامة بدأوا في نشر نظام للتعليم قضي على اللغة الرسمية القديمة للمسلمين، وتقلصت المدارس الإسلامية تماماً، وتراجعت إلى داخل المساجد وخلت المدارس العربية والإسلامية، وهجرها الدارسون والمعلمون [٢٣]. ورغم هذا ظهر علماء وأدباء كتبوا بالعربية مثل: الشيخ فضل حق خير آبادي الذي اشتهر بقصيدة نشرت في رسالته «الثورة الهندية» وتحكي القصيدة تاريخ ثورة التحرير سنة ١٧٢٣هـ/١٨٥٧م وفيض الحسن سهارنبوري الذي شرح المعلقات السبع، وكتب شعراً بالعربية والفارسية والأردية.

ومن العلماء أيضاً، نواب سيد صديق حسن خان، والشيخ عبد الحي لكهنوى والشيخ أشرف على تهانوي وهو عالم ومفسر وتقي والشيخ سيد أحمد عناني وهو من مشاهير دار العلوم ديوبند وشارك في حركة إنشاء باكستان

وغيرهم من علماء وأدباء ظهروا في العصر الحديث وسيرد ذكرهم فيما بعد.

الفارسية ورواجها في شبه القارة:

كانت الفارسية هي اللغة الرسمية في بلاط محمود بن سبكتگين الغزنوى، ثم في بلاط شهاب الدين الغوري، وملوك وسلاطين المماليك ومن جاء بعدهم من السلاطين وظهر في الهند شعراء قرضوا الشعر بالفارسية، وكانت الدولة المغولية على غرار دولة المماليك، ودولة الأتراك في رعاية العلوم العربية وفنونها وحماية العلماء والأدباء والفنانين بل فاقت في هذا العصر العصور الإسلامية كلها في الهند في مجال الثقافة والحضارة. وكان للاهتمام بالفارسية (والأردية من بعدها) في العهد المغولي أثره على تقليص النشاط في مجال العلوم العربية، ورغم هذا فقد بدأ الاهتمام بالعلوم العربية ينشط في عهد أكبر، وفي عهد أورنگزيب عالمگير، وجهت عناية خاصة إلى العلوم العربية والإسلامية، فقد كانت تربيته وميوله منذ صغره دينية محضة مما جعله يدرس الكتب الدينية المقررة في مدارس علوم الشريعة ويحفظ القرآن عن ظهر قلب، وكما سبق وذكرنا أمر بتدوين الفقه الحنفي من جديد ليكون دستور الدولة الإسلامية [٢٤].

وكان لضعف الدولة المغولية أثره على علماء وأدباء العربية بالهند، فقد زاد نفوذ علماء إيران وحملوا معهم كتبهم ـــ الفارسية والعربية ـــ وأفكارهم الإيرانية وأدخلوها إلى مناهج التعليم بالهند، وأدت هذه الكتب العربية المؤلفة على أيدى العلماء الأعاجم إلى إنهاك علماء الهند في الفروع دون الأصول، وولعوا بتأليف الشروح والحواشي والتعليقات دون تصنيف كتب تعبر عن أصالتهم كما وجهوا عناية خاصة إلى العلوم العقلية كالمنطق والفلسفة وكسد سوق الحديث والفقه، واتجهت ميول الناس إلى اختيار كلمات فخمة رنانة، واتسمت أساليب علماء الهند في مؤلفاتهم العربية بالتعقيد والعجمة والركاكة لأنهم تربوا على الولع بحفظ الهوامش والمتون والشروح [٢٥].

الإسلام ومولد الأردية :

يتناقل كتاب التذاكر بعض الجمل والعبارات الأردية وينسبونها إلى «أمير خسرو» (متوفى ٧٢٥هـ/١٣٢٥م) إلّا أنهم يقررون أن «مسعود سعد سلمان» (٤٣٨هـ ـــ ٥١٥هـ/١٠٤٦م ـــ ١١٢١م) أحد سكان مدينة لاهور هو أول شاعر نظم الشعر باللغة الهندوية (الأردية) وأشار إلى هذا أمير خسرو في مقدمة ديوانه المسمى «غرة الكمال» ونقل محمد عوفي صاحب «لباب الألباب» نفس الفكرة قائلاً: إن لمسعود سعد سلمان ثلاثة دواوين: ديوان بالعربية وديوان بالفارسية وديوان بالهندوية «الأردية» [٢٦]. إلّا أنه لا وجود لهذا الديوان الذي كتبه مسعود سعد سلمان بالهندية ، ومع هذا فالعبارات الأردية تتناثر بين أبيات ديوانه الفارسي،والحقيقة أن الكلمات الأردية توجد في أشعار حكيم سنائي (متوفي ٥٤٧هـ/١١٥٢م) وكذلك في الكتابات الفارسية لكل من منهاج، وأمير خسرو، وضياء الدين برى، وسيد محمد بن سيد مبارك كرماني [٢٧]. ولم يقتصر الأمر على الألفاظ الأردية بل تعداه إلى طريقة التعبير التي جعلت اللغة الفارسية في الهند تختلف عن مثيلتها في إيران الموطن الأصلي للغة مما جعل البعض يطلق عليها اسم «هندوستان فارسي» أي الفارسية الهندية، ورغم انتشار الأردية لغةً يتحدث بها الناس إلّا أن الفارسية لغة البلاط احتلت مكانة عالية فاتجه إليها الأدباء يعبرون بها عن أفكارهم في شكل أعمال شعرية أو نثرية.

وتحت نداء النزعة الوطنية قام أمير خسرو الذي مزج بين الموسيقى الإيرانية والموسيقى الهندية بالمزج بين الشعر الفارسي والشعر الهندى وقد اتبع في ذلك عدة أساليب منها كتابة أشعار يكون فيها مصرع بالفارسية وآخر بالأردية أو يكون فيها نصف مصرع بالفارسية ونصف مصرع بالأردية، ومن هنا اتسمت هذه الأشعار بالغموض بل ظهر نوع من الشعر يسمى «بهيليان» أو شعر الألغاز فاللفظة الفارسية لها معنى بالفارسية يختلف عن معناها حين تستخدم في الأردية إلا أن أمير خسرو ترك كتاباً له أهمية عظيمة في تاريخ الأردية يطلق عليه

«خالق بارى» وقد اختلف المحققون في نسبة هذا الكتاب إليه حتى أن البروفيسر حافظ محمود شيراني نشر هذا الكتاب وجعل عنوانه هكذا: «حفظ اللسان معروف به خالق بارى مصنفه ضياء الدين خسرو در (في) سنة ١٠٣١هـ جو (الذي) عموماً منسوب به حضرت أمير خسرو دهلوي»[٢٨]. و«خالق باري» معجم منظوم يضم الألفاظ العربية والفارسية ومايرادفها من ألفاظ هندية. والمعاجم المنظومة قديمة جدًّا، ومن أقدم المعاجم العربية المنظومة كتاب «مثلثات قطرب» لأبي على محمد قطرب النحوي، يضم ٣٢ بيتاً من الشعر، كما يحتل كتاب «صحاح» لأبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري مكانة عالية بين المعاجم القديمة، وفي الفارسية كتب أبو نصر فراهي سنة ٦١٠هـ /١٢١٣م. معجماً باسم «نصاب الصبيان» ظل يدرس ضمن مناهج المدارس النظامية لقرون، وقد نظم المؤلف أشعاراً أوضح فيها معاني الكلمات العربية بالفارسية وهكذا فعل أمير خسرو حين نظم «خالق باري» الذي لا يحمل أية أهمية أدبية أو شعرية، ولكنه يوضح ماكانت عليه اللغة الأردية من أهمية جعلت من الضروري على الناطقين بالفارسية والعربية والتركية معرفتها والوقوف على معانيها.

وقد كتبت عدة كتب على نمط «خالق باري» مثل (واحد باري) لأشرف بياباني (٩٠٩هـ /١٥٠٣م) ومثل خالق باري (٩٦٠هـ /١٥٥٢م) لأجي چند، وحفظ اللسان لضياء الدين خسرو (١٠٣١هـ).

ويعد أمير دهلوي من معاصري أمير خسرو (متوفى ٧٣٨هـ/١٣٣٧م) وقد لقب بسعدي هندوستان أي سعدي شيرازي الهند، كتب أشعاراً تقاسمت فيها الفارسية والأردية الأبيات ومزج بين الفارسية والأردية مزجاً رائعاً[٢٩].

وفي هذه المرحلة التي تمثل مولد اللغة الأردية وأدبها تطالعنا أقوال وحكم الدعاة والمبلغين لدين الله من أمثال الشيخ فريد الدين مسعود (٥٦٩هـ/٦٦٤هـ

/١١٧٣ ـــ ١٢٦٥م) وهو من سكان مدينة ملتان، والشيخ حميد الدين تاكورى (٥٩٠هـ ـــ ٦٧٣هـ/١١٩٣م ـــ ١٢٧٤م) والشيخ شرف الدين يحيى منيري (متوفى ٧٨٢هـ/١٣٨٠م) الذي كتب عدة أشعار على النمط الهندي المسمى (دوها) أو (دوهرا) ويشبه المثنوي، وله أيضاً بعض الأقوال المأثورة والأمثال التي اشتهرت فيما بعد، أما الشيخ عبد القدوس كنگوهي (٨٦٠هـ ـــ ٩٤٥هـ/١٤٥٥م ـــ ١٥٣٨م)، فكان شاعراً مجيداً بلغة برج بهاشا ـــ التي تمخضت عنها الأردية، وعالماً وفقيهاً من علماء عصره، وقد لقب بـ «مجتهد وقت» و «مقتد اي زمان» أي مجتهد وقته ومرشد زمانه، وترك مأثورات وأشعاراً وخطابات، وكان يعبر عن أفكاره أولاً بالشعر الفارسي ثم يفسر هذه الأفكار بالهندية أو الأردية على نمط «دوها» أو «دوهرا».

ومن العجيب أن يقوم واحد من الهنادكة ويدعى كبير (متوفي ٩٢٤هـ ـــ ١٥١٨م) بإنكار عبادة الأصنام والشرك بإله واحد، ومن الجدير بالملاحظة هنا أنه استخدم الألفاظ الفارسية والعربية والتركية التي كانت تروج على ألسنة العامة، وهكذا كان يكتب الكلمات العربية والفارسية والتركية كما ينطقها العامة واستعصى عليه نطق بعض الحروف العربية، وهكذا نرى أن وضوء عنده وجوء، وغريب (بمعنى فقير) عنده كَريب، كما أن الشين عنده تصبح سيناً والغين كافا فارسية والذال دالاً(٣٠).

وكان هذا هو حال معظم الألفاظ العربية التي اتخذت شكلاً عجيباً على ألسنة أهل شبه القارة الهندية الباكستانية من المسلمين وغيرهم في بداية كتابتهم للأردية حتى تم تصحيحها فيما بعد، ومن أمثلة الكلمات العربية التي تغيرت صورتها فيما بعد:

مسجد : مسيت

صدق : سدك

كعبه : كابا

كلمة : كلما

تسبيح : تسنبيه

صاحب : ساهب

قبول : كبول وغيرها.

ومع تأسيس بابر (متوفى ٩٣٧هـ/١٥٣٠م) للدولة المغولية اتسعت رقعتها، وأصبحت إمبراطورية تضم أرضاً واسعة. وفي زمانه اشتهر الشيخ جمال كنبوه (متوفى ٩٤٢هـ/١٥٣٥م) بأشعاره الفارسية التي تتخللها الكلمات والعبارات الأردية، كما ظهر شعراء آخرون ينظم بعضهم على نمط «خالق باري» منظومة يشرح فيها معاني الكلمات الفارسية بالأردية[٣١].

وفي زمان أكبر امتلأ البلاط برجال من جميع مناطق الهند: البنجاب السند الگجرات وبعض مناطق الدكن والبنغال وإقليم بهار وغيرها كما ضم العديد من الأجناس: المغول والإيرانيين والطورانيين والعرب والأفغان والهنود، جمعتهم الوظائف الرسمية وضمهم العمل داخل البلاط، ورغم أن لغة البلاط كانت الفارسية إلّا أن أمور البلاط لم تكن لتسير بالفارسية فقط. إذ كانت هناك لغة أخرى تضم الأفغاني والگجراتي والسندي والبنغال والدكني والبنجابي وهي اللغة التي أطلق عليها البعض «لغة التعايش» أو لغة الساعة «أي اللغة الهندية»[٣٢].

وتوضح النماذج الشعرية في زمان أكبر أن أدب اللغة الأردية كان قد بدأ يتخذ شكلاً يمكننا من أن نطلق عليه أدباً بالشكل المفهوم حاليًّا، إلّا أن نجم الأردية بدأ يصعد في زمان الإمبراطور نور الدين جهانگير الذي ولد من أم كانت في الأصل أميرة هندوكية، وظلت الفارسية تحتل مكان الصدارة وخاصة في شمال الهند، بينما احتلت الأردية (الدكنية) المقدمة في منطقة الدكن والگجرات

في الجنوب ونالت رعاية البلاط هناك. وفي زمان الإمبراطور شاه جهـ (١٠٣٧هـ ــ ١٠٦٨هـ/١٦٢٧ ــ ١٦٥٧م) تأصلت جذور اللغة الأردية في المجتمع حتى أصبح من الضروري على أي موظف في البلاط أن يكون عارفاً بالأردية، وكان شاهجهان نفسه عارفاً بهذه اللغة، ويعتبر منشي ولي من شعراء زمان شاه جهان، قال الشعر بالفارسية والعربية أيضاً، وجاءت أشعاره الأردية مملوءة بالكلمات والجمل الفارسية، يقول في بعض أشعاره:

لماذا تعلق قلبك بالدنيا، وأنت سترحل عنها.

لماذا تعلق قلبك بهذا العالم، وسوف تتركه بأسره.

لقد نزلت ضيفاً على هذا المكان، وأصبحت سيده. إلّا أنك نسيت نفسك وكأنك لا تفهم شيئاً. (نص ١).

يأتي أورنكزيب (١٦٥٧/١٧٠٧م) إلى العرش وتتسع رقعة مملكته، ومع اتساعها بدأت ينابيع الثقافة الفارسية تنضب رويداً رويداً، وبدأت أنهار الفارسية تجف، وأخذت الأردية تستعد لتحل محلها تماما ، فأصبحت لغة التعليم في المدارس والكتاتيب واتصل الشمال الهندي بالجنوب، وبدأ تأثير الدكن على أهل العلم والأدب في الشمال وظهر علماء خدموا الأردية مثل العالم الفاضل مير عبد الواسع هانسوي الذي اشتهر بكتابه «غرائب اللغات » الذي يعد أول معجم في الأردية، إذ لم يُكتب بعده أي معجم إلّا بعد خمسين سنة وهو نوادر اللغات لسراج الدين آرزو (١٠٩٩ ــ ١١٧٠هـ/١٦٨٧ ــ ١٧٥٦م) كما أن عبد الواسع كتب أيضاً «حمد بارى» وهو كتاب يضم الكلمات العربية وما يقابلها بالفارسية والأردية في صورة نظم يساعد الطلاب على حفظ معاني الكلمات، كما ظهر أيضاً عالم جليل هو الشيخ عبدالله الأنصاري (١٠٧٤هـ/١٦٦٣م) الذي كتب رسالة بعنوان (فقه هندي) شرح فيها ــ نظماً ــ الفقه الإسلامي وقضاياه بطريقة يفهمها الرجل العادي، وأفرد لكل قضية فقهية باباً خاصاً بها مثل: فصل في بيان شروط الإيمان، في بيان توحيد الحق تعالى، في بيان أحوال

الملائكة، في بيان القيامة وعلاماتها، في بيان فرائض الإيمان، الماء الراكد والماء الجاري، مياه الآبار، الوضوء، الغسل، المسح على النعال، وغيرها.

يقـــول:

إن معرفة قضايا الفقه هي فرض عين لو سئل عنها عربي أو تركي أو فارسي أو هندي أو أفغاني.

إن معرفة علم الشريعة فرض عين على كل مسلم بالغ رجلاً كان أو امرأة(نص ٢).

والأشعار الدينية سهلة مملوءة بالألفاظ العربية التي اقتضهتا ضرورة عرض موضوع ديني ففي البيتين السابقين أتى الشاعر بالكلمات العربية التالية، مطلب، مسئلة، فرض، عين، عربي، تركي، فارسي، هندي، أفغاني، علم شريعت،بالغ مسلمان، أي ٦٠٪ كلمات عربية و ٤٠٪ كلمات فارسية وهندية. وهاهو عالم آخر وهو الشيخ محبوب عالم من كبار علماء عهد عالمگير يكتب ثلاث رسائل منظومة يقول في إحداها:

ياإلهي احفظنا من التكبر والغطرسة
وامنح مسلمي محبوب العالم (النبي) التواضع
أنشدت هذه الأشعار حباً في النبي الكريم
أنشدت في مدح أحمد الرسول
فليكن مقبولاً بين العالمين... (نص ٣) .

وهكذا ولدت الأردية في ظل الإسلام، وأصبحت لغة التفاهم ولغة التخاطب ولغة البلاط وبدأ الدعاة والمبلغون ينشرون بها دعوتهم. إذ أصبحت هي حلقة الوصل بين مختلف طبقات الشعب يتفاهمون بها في حياتهم اليومية وعن طريقها يتم الدرس والتدريس وبها ينشد الشعراء أشعارهم ويكتب الأدباء حتى ارتقت الأردية ووصلت إلى مستوى اللغة الأدبية.

ثالثا ــ الأصول اللغوية للأردية
النظريات الخاصة بنشأة الأردية

رغم أن اللغة الأردية، نشأت حديثاً ولا يتجاوز عمرها خمسمائة سنة إلّا أن جذورها تمتد عبر التاريخ الطويل للمنطقة، فلا يعقل أن تنشأ لغة في سنوات قليلة بل يحتاج هذا إلى فترة تطول لايمكن تحديدها بسنة معينة أو وقت محدد.

وجد الازدواج اللغوي في الهند قديما، لغة مكتوبة يعرفها الخاصة ولغة منطوقة غير مكتوبة يتحدثها الناس ويتعاملون بها[٣٦]، كانت اللغة المكتوبة هي اللغة السنسكريتية التي اصطبغت بصبغة دينية خالصة، بينما أطلق على لغة الحديث اسم «براكرت» أو اللغة البراكرتية، وترجع هذه اللغة في أصولها إلى مجموعة اللغات الهندوأوربية، ويرى معظم علماء اللغة أن موطن أسرة اللغات الهند وأوربية ليس آسيا الوسطى بل هو وسط أوربا، وقد انفرط عقد هذه الأسرة، ومن أهم فروع مجموعة اللغات الهندوأوربية تأتي مجموعة اللغات الهندوإيرانية التي ترتبط ببحثنا، وهي تعد مرحلة من مراحل تطور اللغات الهندو أوربية، ثم تطورت إلى مرحلة ثالثة أطلق عليها فيما بعد اسم «مجموعة اللغات الهندو إيرانية» وقد ظهرت قبل مولد المسيح بألفي عام، وتبعثر الناطقون بها فوصل بعضهم إلى إيران، واتجه البعض الآخر إلى الهند، وتطورت لغتهم هي الأخرى، فاللغتان في أصلهما كانتا لغة واحدة، ولهذا يوجد بينهما تشابه واضح وتمثل الاوستا **Avesta**، أو كما يطلق عليها العرب «الابستاق» الكتاب المقدس للبارسيين أهم أشكال اللغات الهندوإيرانية، كما أن الفارسية الحالية متمخضة عنها بعد أن مرت بالعديد من مراحل التطور.

تطورت المجموعة الهندو إيرانية وانتشرت في ثلاث صور تمثلت الأولى في اللغة الإيرانية ويتحدثها أهل إيران، ولغة بشاجه أو بشياجه ويتحدث بها أهل كشمير ومن حولها، والصورة الثالثة تمثلت في الهندو آرية، وكانت تروج بين أولئك الآريين الذين وصلوا إلى الهند حاملين ميراثاً لغوياً يضمهم جميعاً، ومن

هنا بدأت اللهجات الهندو آرية التي تمخضت عنها اللهجات المحلية التي يطلق عليها اسم «براكرت» تلك اللهجات التي تطورت ونتج عنها لغة «برج بهاشا» التي أنتجت لنا فيما بعد اللغة الهندوستانية أو الهندية أو الأردية موضوع بحثنا.

ويقسم علماء اللغة مراحل تطور اللغة الهندية الآرية إلى ثلاثة أطوار عبر عنها العالم الهندي الدكتور سينتي كمار جترجي[٣٧] بالهندية الآرية القديمة (عام ٦٠٠ ق.م.) والهندية الآرية الوسيطة (من ٦٠٠ ق.م. حتى ١٠٠م) وأخيراً الهندية الآرية الجديدة (سنة ١٠٠٠م حتى العصر الحاضر). ويقصد بالمرحلة الأولى السنسكريتية، والثانية البراكرت، والثالثة البهاشا التي تطورت إلى الهندوستانية أو الأردية كما ذكرنا، وهكذا قسم الدكتور محيي الدين قادرى — وهو عالم لغوي له عدة أبحاث نشرت بباكستان والهند — أيضاً هذا التطور اللغوي فأطلق على المرحلة الأولى «ويدى» أو سنسكرت «وعلى المرحلة الثانية«براكرت» وعلى المرحلة الثالثة «بهاشا»[٣٨].

وكان من أسباب انتشار البراكرتية أنها مثل لغة الشعب في حين اقتصرت السنسكريتية على رجال الدين والعلماء وكان التقسيم الطبقي داخل الهند لا يسمح لغير علماء الدين بتعلم السنسكريتية، ومن هنا ظلت هذه اللغة حبيسة داخل المعابد بينما تأثرت البراكرتية بالثقافات المختلفة داخل الهند، وأنتجت مجموعة من اللهجات أطلق عليها اسم «بهاشا».

ويتفق الباحثون جميعاً على أن هذا التطور اللغوي قد نتج عن دخول المسلمين الهند من الشمال والشرق في أواخر القرن العاشر الميلادي حتى الباحثون الهنادكة لم يتمكنوا من إخفاء هذه الحقيقة فيقول سنيتى كمار جترجي[٣٩] لو لم يفتح المسلمون الهند لتطورت رغم هذا اللغات الآرية، ولا يريد الرجل أن يبتعد عن الحقيقة حتى لا يفقد مكانته كباحث فيتراجع قليلاً عن رأيه قائلاً:

«ولكن لم يكن لهذه اللغات أن تحصل على مكانتها الأدبية العالمية... فقد كانت تحتاج إلى فترة طويلة من الزمان لتصل إلى ماوصلت إليه».

ويقول الدكتور مسعود حسين خان[٤٠]، وهو من علماء اللغة بالهند:

وبعد دخول المسلمين الهند ظهرت إلى الوجود حضارة جديدة وثقافة جديدة ونشأت لغة جديدة، فقد قام المسلمون بجمع متفرقات السنسكريتية ليجعلوا منها لغة جديدة للهند، وأخذوا يعلمونها للأجيال التالية، وبدأ مسلمو شمال الهند في احتضان اللهجات الهندية الآرية في القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين بشغف ونهم، وتولدت نتيجة عن هذا في القرن السابع عشر والثامن عشر الميلاديين اللغة الهندية أو الهندوستانية وهي الأردية (بشكلها الإسلامي)، وكان مولد هذه اللغة وسط المناطق التي لا يعرف أهلها اللغة الفارسية وذلك حوالي سنة ٩٠٦هـ ١٥٠٠م وبدأوا في استخدام اللغات الإقليمية للتعبير عن أفكارهم في سبيل نشر الإسلام بين سكان الهند، وهذا هو السبب في بقاء حوالي ٥٠٪ من الألفاظ السنسكريتية داخل بعض اللغات الهندية الآرية الرائجة في شبه القارة الهندية الباكستانية حتى اليوم.

النظريات المختلفة لنشأة اللغة الأردية :

يستلزم الحديث عن نشأة اللغة الأردية وتطورها عرضاً سريعاً لأحدث النظريات المتعلقة بنشأة اللغة الأردية، وحين نقول الأردية فإننا نقصد أيضاً الهندوستانية أو كما قال أحد العلماء الهنادكة «لغة المسلمين الهندية»، ويعد العالم الفرنسي «جارسان دى تاسي» من أوائل من كتبوا عن تاريخ الأدب الهندوستاني ثي شبه القارة[٤١]، كما نشر كل من جون جلكرائست وشكسبير وفاربس واستيطرت وغيرهم، أبحاثاً عن هذه اللغة، ومن علماء شبه القارة يصادفنا ميرامّن في مقدمته لكتابه «باغ وبهار» أي الروضة والربيع، وكذلك ماكتبه العالم الأديب محمد حسين آزاد في مقدمة كتابه بالأردية «آب حيات» أي ماء الحياة

وهو في تاريخ اللغة والأدب الأردى، وكذلك أضاف سيد أحمد خان[٤٢] بعض الأفكار الجادة فيما يتعلق بنشأة هذه اللغة.

وقد أشار آزاد في كتابه[٤٣] أن لهجة «برج بهاشا» هي المنبع الذي خرجت منه الأردية، ففي الوقت الذي كانت فيه الأردية لاتزال في مهدها كانت لهجة «برج بهاشا» قد وصلت إلي مرحلة الاكتمال، و «برج بهاشا» لهجة ظهرت من حيث تركيبها وبنائها من داخل اللهجات المتعددة للهندية الآرية المتمخضة بدورها عن لهجة «شورسيني» و «آب بهرنش» الرائجة حول دهلي، إلّا أن الفرق الواضح في الأسماء والأفعال والصفات وكذلك في الأصوات بين الأردية ولهجة «برج بهاشا» يجعلنا نتردد في قبول هذه النظرية، ونرفض القول بأن لهجة «برج بهاشا» هي بمثابة الأم التي ولدت الأردية، وقد أشار الدكتور شوكت سبزاورى[٤٤] إلى التقارب بين الأردية و «برج بهاشا» ومثّل هذا التقارب بأن اللغتين شقيقتين وليست لهجة «برج بهاشا» بأم للأردية.

ومن هنا يمكن القول بأن الأردية الأخت الصغرى قد استفادت كثيراً من لهجة «برج بهاشا» الأخت الكبرى وذلك ابتداء من زمان «اللودهيين» وحتى زمان شاه جهان (١٠٣٧هـ/١٦٢٧م) فبعد هذا الزمان بدأت ملامح الأردية في الوضوح، وابتعدت كثيراً عن «برج بهاشا» من الناحية الصوتية واللغوية.

وقد عرض العديد من العلماء مثل: جريرسن وسينتي كمار جترجي ود. احتشام الحق، ود. شوكت سبزاورى ود. محيى الدين قادري زور والبروفيسر محمد شيراني ود. مسعود حسين خان وغيرهم[٤٥] نظريات وأفكاراً مختلفة تجمع كلها على أن ظهور اللغة الأردية كان نتيجة لاختلاط الهنادكة بالمسلمين، إلّا أنها اختلفت في مكان هذا الاختلاط وكيفيته وبالتالي في النتيجة التي وصلت إليها هذه النظريات، فالبعض يرى أن بداية اللغة الهندوستانية كانت في الدكن. فحين قدم التجار المسلمون إلى الهند عبروا سواحل مالابار واستقروا حولها، وهنا

وضع حجر الأساس للغة الجديدة نتيجة لاختلاط الهنادكة بالمسلمين، وكانت هذه اللغة هي الصورة الابتدائية للغة الأردية، إلّا أن هذه النظرية ضعيفة، فاللغة الأردية آرية، كما أن مالابار وما حولها خضعت لتأثير اللغات الدراورية. فلو أن الأردية بدأت من هناك لكانت آثار اللغات الدراورية واضحة عليها، وكذلك كان لابد من وجود العناصر العربية، ويرى البعض الآخر أن المسلمين أقاموا بالسند عدة قرون وعلى أرضه ظهرت هذه اللغة الجديدة التي أطلق عليها فيما بعد «اللغة الأردية» وهذه النظرية لا يمكن قبولها لأن النماذج الأولى للغة السندية مملوءة بالتأثيرات العربية وهذا من الناحية اللغوية يتعارض مع نشأة اللغة الأردية.

ومن ناحية أخرى كتب الأستاذ محمود شيراني[٤٦] أن اللغة الأردية أقرب إلى اللغة البنجابية منها إلى لغة «برج بهاشا» وهو يرى أن التطور النحوي والصرفي لكل من البنجابية والأردية متماثل إلى حد كبير وأن اللغتين تشتركان معاً من حيث التعبير اللفظي والصوتي، فحين غزا محمود الغزنوى في أواخر القرن الرابع الهجري البنجاب ترك هذا الغزو أثره على المنطقة لفترة زادت على مائتي سنة، وخلالها ظهرت إلى الوجود لغة جديدة عرفت فيما بعد باسم اللغة الأردية، وما بذله الأستاذ محمود شيراني لإثبات نظريته كشف النقاب عن الكثير من مراحل تطور اللغة الأردية في مراحلها الأولية إلّا أن قضية اعتبار البنجابية هي المنبع الذي خرجت منه الأردية لايمكن التسليم به لعدة اعتبارات منها الفرق الواضح بين الأردية والبنجابية من حيث لهجة كل منها، كما أن التحليل اللغوي لكل من اللغتين يوضح أن الأردية قد أعطت البنجابية الكثير وسبقتها من حيث التطور الصرفي أيضاً وليس من الضروري قبول هذه النظرية لأن العلامة المصدرية «نا» موجودة في كل من اللغتين، ولأن الاسم والفعل والصفة تنتهي بألف وهذا ليس قاصراً على البنجابية والأردية فقط إذ تشترك معهما اللغة الهريانية، هذا بينما تشترك لهجة كهري بول وهي من لغات الهند الغربية مع الهريانية في كون الأسماء والأفعال والصفات تنتهي بالألف[٤٧].

وهناك نظرية تقول بأن أثر الفارسية قد ازداد بعد فتح السلطان شهاب الدين محمد الغوري لدهلي وكانت اللغة الهندية تروج في دهلى، ومن هنا حدث التزاوج بين الفارسية والهندية لتولد بالتالي اللغة الأردية،وظل ينتشر مع بداية القرن الثاني عشر الهجري وحتى زمان حكومة تغلق أي القرن الرابع عشر الهجري، وحين انتقلت العاصمة من دهلى إلى الدكن انتقلت اللغة بالتالي إلى الدكن ولكن هذه النظرية غير مقبولة لأن المخطوطات الأردية القديمة يرجع تاريخها إلى ماقبل دخول المسلمين لهذه المنطقة(٤٨).

وعلى كل حال فإن ظهور لغة كاللغة الأردية لايمكن أن يكون تمّ فجأة أو بالطريقة السريعة التي يعرضها أصحاب النظريات المختلفة، ولكن ظهور مثل هذه اللغة لابد وأن يكون نتيجة حتمية لحركات حضارية وسياسية على مدار المئات من السنوات ولا يمكن القطع برأي فيما يتعلق بالسنة التي ظهرت فيها حتى اللهجات التي كونت نواة اللغة الأردية، إلّا أن نماذج هذه اللغات الممثلة في البراكرتية وآب بهرانش ترجع إلى القرن الرابع عشر بل الخامس عشر الميلادي، وهي الفترة التي بدأت فيها اللهجات الجديدة تبرز إلى حيز الوجود وسيطر المسلمون على السند والبنجاب، ومن هنا جاء تأثير الفارسية على هذه المناطق. أما أين ازدهرت هذه اللغة الجديدة؟ أو أين ظهرت نتائج التفاعل الذي أنتج هذه اللغة التي عرفت فيما بعد بالأردية؟ فيمكن ترجيح منطقة دهلي وما حولها، نظراً لما تتميز به من موقع جغرافي، فقد كانت هذه المنطقة بوتقة للغات واللهجات المختلفة مثل برج بهاشا، هرياني كهري بولي،سيواتي (لهجة منطقة راجستهان)، ولأن البنجابية قريبة من هذه اللهجات الهندية الغربية فهي تماثل اللغة الأردية والدكنية القديمة، وفي العهد المغولي ازداد تأثير برج بهاشا وكهري بولي وتراجع تأثير البنجابية إلى حد ما.

وهكذا نشأت اللغة الهندوستانية التي تضم كلًّا من الأردية والهندية بالمفهوم

الحاضر، وخضعت الأردية في تطورها خضوعاً تاماً للمنظور التاريخي لشبه القارة الهندية، كما تركت التغييرات الاجتماعية والسياسية للهند أثرها العميق على اللغة الأردية.

وهكذا يمكن القول بأن الأردية ليست لغة دخيلة على الهند، كما أنها لم تظهر في السند ولا في الدكن ولم تنشأ من البنجابية أو البرج بهاشا، ولكن التقاء الألفاظ الفارسية والعربية واللهجة الغربية الهندية المسماة كهري بولي مع اللهجات الرائجة حول دهلي أنتج لغة جديدة أثرت عليها البنجابية تأثيراً كبيراً في البداية، وبالتدريج تسللت لهجة كهري بولي داخل أثواب الأردية وكانت لها مكانة خاصة في بلاط الملوك المسلمين، ومن هنا نالت أهمية كبيرة جعلتها تصبح لغة المسلمين بالهند وغير المسلمين من المثقفين وغير المثقفين، الأغنياء والفقراء والعلماء والأدباء وبتعبير مختصر جمهور الناس.

★★★★★

المصادر والحواشي:

(١) هذا ما دفع سليمان الندوى إلي الميل إلى نظرية نشأة اللغة الأردية من السند.

(٢) د. محمود حجازي، علم اللغة العربية ص ٢٣٩/٢٤٠ ط الكويت ١٩٧٣م.

(٣) المرجع السابق ص ٢٤٤/٢٤٥.

(٤) لغات گجرى، تقديم وتصحيح نجيب أشرف بدوى بمبى ط ١٩٦٢م.

(٥) د. راثا إحسان الهي، واحد بارى. تحقيق نجيب أشرف، لاهور ١٩٦٠م.

(٦) سمير عبد الحميد: أردو شاعري كي ترقي اور ساخت اتهاروين صدى مين ـــ رسالة دكتوراه جامعة البنجاب.

(٧) انظر تاريخ الصلات بين الهند والبلاد العربية د. محمد إسماعيل الندوي، صفحات متفرقة (٤٥، ٦٦، ٦٨، ٦٩).

(٨) انظر نماذج من أشعاره في أبجد العلوم ص ٨٩٠ ونزهة الخواطر.

(٩) انظر فهرس المصطلحات العربية ص ٧٠ ـــ ٧٦ تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند، عربي أدب.

(١٠) نقلاً عن د. شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي ج ٥ عصر الدول والإمارات ص ٥١٠.

(١١) لمزيد من التفصيل انظر المرجع السابق ص ٥٦٤.

(١٢) نقلاً عن تاريخ أدبيات مسلمانان،عربى أدب ص ٨.

(١٣) المرجع السابق ص ١٠٥ ـــ ١٢٥.

(١٤) انظر د. محمود إسماعيل الندوي، الصلات، ١٨٠ وما بعدها.

(١٥) تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند، عربي أدب ص ١٥٠/١١٩
وانظر مشارق الأنوار ط مصر ١٣٢٨هـ ، الصفحات الأول.
(١٦) تاريخ أدبيات مسلمان بال وهند، عربي أدب ص ٢ وما بعدها.
(١٧) المرجع السابق ص ٢٠٣/٢٠٢.
(١٨) آئين اكبرى، المجلد الأول ص ١٤٤/١٤٣.
(١٩) نقلا عن تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند، عربي أدب ص ٢٤٩.
(٢٠) للمزيد من التفاصيل انظر نزهة الخواطر وزبيد أحمد في كتابه:
Constribution of Sub-continent to Arabic lit.
توجد له ترجمة بالعربية بعنوان الأدب العربي في الهند. د. عبد المقصود الشلقامي. ط. بغداد.
(٢١) تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند ص ٢٨٢.
(٢٢) المرجع السابق ص ٣٤١ ــ ٣٥٣.
(٢٣) انظر موج كوثر ص ٧٤ وما بعدها.
(٢٤) انظر: تاريخ الصلات بين الهند والبلاد العربية. د. محمد إسماعيل الندوي بيروت ط الأولى ص ٢٢٢.
(٢٥) المرجع السابق ص ٢٣٠ وما بعدها.
(٢٦) محمد عوفي لباب الألباب ص ٢٤٦ ج ٢ كمبردج ط ١٩٠٢م.
(٢٧) في كل من: طبقات ناصرى (٦٥٨/١٢٥٩هـ) وقران السعيدين (٦٨٨هـ/١٢٨٩م) وتاريخ فيروز شاهي (٧٥٨هـ/١٣٥٦م) وسير الأولياء (حوالي ٧٩٥هـ ــ ١٣٩٥م) على التوالي.
(٢٨) حفظ اللسان، انجمن ترقي أردو ــ دهلي ١٩٤٤م.
(٢٩) جميل جالبي، تاريخ أدب أردو ص ٣٥/٣٤.
(٣٠) بندت منوهر لال كبير صاحب ط الله آباد ١٩٣٠، ص ١٣٠/١٢٩.

(٣١) مولوي عبد الحق، قديم أردو ص ١٩٨ ـــ ٢٠٧ ط كراتشي ١٩٦١م.

(٣٢) د. سمير عبد الحميد، مقال بمجلة الأزهر عدد ربيع الآخر ١٤٠٠هـ ج ٣ السنة ٥٢ ص ٥٣٣.

(٣٣) النماذج في المقال السابق ذكره ص ٥٣٣، ٥٣٤، ٥٣٥.
وانظر أيضاً جميل جالبي، تاريخ أدب أردو جلد أول ص ٥٩ ط لاهور ج ١، ومجلة الكلية الشرقية لاهور أغسطس ١٩٣١م، ص ١٢٢ ـــ ١٢٥.

(٣٤) انظر: مسعود حسن خان، قديم أردو: ج ١ ص ٣٨٧ طبعة الجامعة العثمانية حيدر آباد ١٩٦٥م.

(٣٥) شاهجهان نامه جلد أول ص ١٣٢ ط لاهور.

(٣٦) انظر الأسباب في قصة الحضارة ج ٣، ول ديورانت ط الثانية ١٩٥٧م. ترجمة د. زكي نجيب محمود.

(٣٧) في كتابه اندوايرين اورهندى ص ٧٥ ومابعدها.

(٣٨) انظر زور ـــ محيي الدين قادرى، هندوستاني لسانيات لاهور سنة ١٩٦١م.

(٣٩) في كتابه الهندية الآرية واللغة الهندية سابق الذكر.

(٤٠) تاريخ زبان اردو.

(٤١) خطبات كارسان دى تاسي.

(٤٢) آثار الصناديد حصه سوم ص ٧٤ وما بعدها.

(٤٣) آب حيات، الباب الأول وانظر ص ١٤/٤٠ ـــ ٤١.

(٤٤) شوكت سبزاورى، اردو زبان كا ارتقا ط الهند.

(٤٥) انظر: جريرسن: هندوستان كا لسانياتي جائزه جلد نهم ص ٤٢.
سنيتي كمارجترجي: اندو ايرين اورهندى ص ١٦٥/٨٤.

شوكت سبزاوری: داستان زبان اردو ص ٢٤، اردو لسانيات ص ١٤، اردو زبان کا ارتقا المقدمة و ص ٨٧ ــ ٩١ ــ ٩٤.

محيي الدين زور، هندوستاني لسانيات ص ٣١، ٣٥، ٤١، ٤٩،٥٣.

محمود شيراني، مقالات شيراني جلد أول ص ٦٢ ــ ٧٣ ــ ٩٤.

مسعود حسين خان، تاريخ زبان اردو ص ٢٨، ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٦٥، ٦٨، ٦٩، ٨٧.

(٤٦) بنجاب مين اردو الصفحات المتعلقة.

(٤٧) بنجاب مين اردو المقدمة ص ٣١ وما بعدها.

(٤٨) حامد حسن قادری. داستان زبان اردو ص ١٦.

النصوص

(نص ۱) چہ دل داری درین دنیا کہ دنیا سے چلانا ہَے
چہ دل بندی درین عالم کہ سر پر چھوڑ جانا ہَے
تو مہمان آمدی این جا شدی خود خانہ خاوند
تو اپنے آپ کو بھولا کسی کو نا پچھانا ہَے

(نص ۲) مطلب مسئلہ بوجھنا فرض عین کے جان
عربی ، ترکی ، فارسی ، هندی یا افغان
علم شریعت بوجھنا فرض عین کے جان
بالغ عورت مرد کوں جو ہووے مسلمان

(نص ۳) الٰہی تکبّر خودی کھینچ لے
مسلمانی محبوب عالم کون دے
کہے عشق سوں نعت احمد رسول
دو عالم میں ہو جائے مقبول پھول

الفصل الثالث

الأدب الأردي في الدكن

أسباب ظهور الأدب الأردي في الدكن.

عصور الأدب الأردي في الدكن .

أولًا : الأدب الأردي في عصر الدولة البهمنية:

موضوعات الأدب الأردي ونماذج منها.

ثانياً : الأدب الأردي في عصر الدولة العادلشاهية.

١ ـ اتجاهات الأدب (برهان الدين جانم، عبدل، محمد مقيم).

٢ ـ الترجمات (ملك خوشنود ـ صنعتي، حسن شوقي).

٣ ـ المؤلفات الدينية.

٤ ـ نماذج أدبية (نصرتي، ميرانجي، خان هاشمي، محمد بن أياغي).

ثالثاً : الأدب الأردي في عصر الدولة القطب شاهية.

اتجاهات الأدب مع نماذج أدبية (وجهي ـ غواصي، ميرانجي).

الأدب الأردي في الدكــن

أسباب ظهور الأدب الأردى في الدكن:

لماذا بدأ الأدب الأردي في الدكن أو ماهي محركات نشأة وتطور الأدب الأردى هناك؟

من المعروف أن التأليف والتصنيف في الدكن بدأ قبل أن يبدأ في شمال الهند بعدة مئات من السنوات وفهم هذه المسألة فهماً صحيحاً إنما يكون بالرجوع إلى تاريخ البلاد ليتضح لنا أن علاء الدين خلجي نشر الأردية بصورتها الأولى في منطقة الدكن، كما كان للدعاة والعلماء المسلمين دور كبير في زمان الدولة البهمنية في الدكن آنذاك فقد كتبوا وألفوا بالدكنية ليس فقط رسائل صغيرة بل كتباً كبيرة، ومن الناحية اللغوية فتلك المؤلفات الدينية لها أهميتها الكبرى، إذ تضع أمامنا صورة حقيقية للشكل الابتدائي التي كانت عليه الأردية في مراحلها المتقدمة فلم يكن الدعاة والمبلغون والعلماء والمسلمون يهتمون كثيراً بإظهار إبداعهم الأدبي أو تفوقهم الأدبي بقدر ماكانوا مهتمين بإظهار أفكارهم الدينية، ونشر تعاليم الإسلام وبثها في قلوب الناس لجذبهم إلى الدين الحنيف.

هذا ويوضح بعض الباحثين[1] أن الامتزاج الذي حدث في منطقة الدكن بين المسلمين والهنادكة أدى إلى الارتباط بين الجماعتين الكبيرتين فقد قام إبراهيم عادلشاه بتوظيف أهل الدكن بدلاً من الاستعانة بأهل المناطق الأخرى، وأصدر أوامره بأن تتم المعاملات والحسابات في الدولة ــ التي كانت تكتب بالفارسية ــ باللغة الهندوية (الأردية) مما أدى إلى تقوية اللغة فقد أصبحت اللغة الرسمية ولغة البلاط.

وهكذا ارتقت اللغة المحلية «التي اشتهرت باسم دكهنى»حتى استحقت أن

تصبح لغة أدبية، هذا بالإضافة إلى أن الكثير من الدعاة والمبلغين الكبار الذين وقفوا حياتهم على نشر الدعوة إلى الله عاشوا في منطقة الدكن، وكانوا على مستوى المسئولية فلم يفرقوا بين لغة الهنادكة أو لغة المسلمين، وكانوا متسامحين غير متعصبين، اندمجوا في المجتمع وتعرفوا على أفكار عامة الناس من الهنادكة حتى يتمكنوا من مخاطبتهم ونشر الإسلام بينهم وأُعجبوا باللغة المحلية، فانطلقوا يقرضون الشعر بها. فجاءت أشعارهم بلغة بسيطة سهلة مفهومة وللأسف لا توجد مصادر معاصرة توضح لنا أحوال هؤلاء الدعاة والمبلغين.

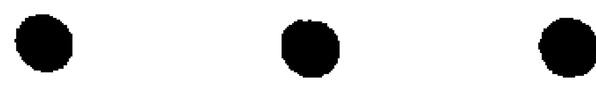
وهناك أسباب أخرى أدت إلى ظهور الأدب في الدكن وتطوره[٢]، منها أن منطقة الدكن افتقرت إلى وجود لغة مشتركة يمكن أن تكون وسيلة للتعامل بين مختلف طبقات الشعب وتكون وسيلة للتفاهم داخل المجتمع ذاته وكانت الدكهنية هي اللغة التي تقوم بهذه المهمة.

وحين فتح المسلمون الدكن كانت الظروف بالدكن آنذاك سيئة للغاية، ومن الناحية الثقافية كان الهيكل الثقافي والاجتماعي ضعيفاً جداً، فتحطم، وجاء المسلمون بما لديهم من قوة عمل وقدرة فكرية فنفخوا في البلاد روحاً جديدة وعلموها درساً جديداً في الاتحاد والوحدة والاعتصام بحبل الله، واللغة الأردية بدورها وبمساعدة وبعون قوة هذا الاتحاد الشامل انتشرت بسرعة كبيرة في الدكن وأصبحت اللغة اللازمة للمنطقة كلها.

لم ينطلق الفاتح المسلم إلى الدكن بحملته فجأة، بل سبقه إلى هناك إعداد وتمهيد تم خلال سنوات، ويشهد التاريخ أن هذا الإعداد والتمهيد قام به الدعاة وجماعات التبليغ والسياح والتجار المسلمون الذين كانوا على دراية بالظروف السياسية الداخلية للمجتمع والظروف الثقافية والفكرية واحتياجات وضرورات الناس الذين يعيشون في ظل نظام فكري عتيق يطحنهم ويكتم أنفاسهم، وفي

ظل نظام طبقي وتعصب إقليمي، وهكذا تأتي الدعوة للفاتحين لأداء دورهم في إصلاح هذا المجتمع وهذا كان حال الدكن.

حين بدأ العصر الأدبي (أواخر ق ١٠هـ/١٦م) كانت منطقة الدكن مقسمه إلى سلطنات على رأسها سلاطين كانوا من رعاة الأدب الأردي والفارسي، وكان بينهم تنافس، فكل سلطنة تحاول إحراز السبق في رعاية العلوم والآداب، ورغم أن الدكن خضعت فيما بعد لعصر ملوك الطوائف إلا أن النشاطات الأدبية لم تنته تماماً[٣]. ورغم أن سلاطين الدكن اهتموا بالعلوم والآداب الفارسية ـــ خاصة بعد العهد البهمني ـــ إلا أن اللغة الأردية كانت لغة المكاتب ولغة الشعب فبدأت سلسلة الإنتاج الأدبي الأردي، ومن الجدير بالذكر أن الإنتاج الأدبي للأردية آنذاك كان في جملته من نصيب سلطنتي بيجابور وگولكندة، فقد ارتقى الأدب في بلاط السلاطين الذين اهتموا بالشعر والشعراء وعرفوا للأدباء قدرهم، وظل اهتمام البلاط بالشعر والأدب حتى قدوم أورنگزيب عالمگير فضم السلطنتين إلى أملاك الدولة المغولية.



عصور الأدب في الدكن

تنقسم الفترة الأدبية في الدكن إلى ثلاثة عصور :

العصر الأول : العصر البهمني في حدود ق ١٤م.
العصر الثاني : عصر عاد لشاهي في غضون ق ١٦/١٧م
العصر الثالث : عصر قطب شاهي.

والواقع أن عصر التطور الأدبي وخصائص الأدب في الدكن ينقسم إلى فترتين.
الأولى: العصر البهمني .**والثانية**: العصر العاد لشاهي. إلّا أننا سنتحدث عن الأدب الأردي في العصور الثلاثة.

كما ذكرنا بدأ أدب اللغة الأردية في الدكن وأيضاً في الكَجرات قبل شمال الهند، فقد جذبت حالة الأمن في الكَجرات الهجرات الكثيرة من الشمال مرة بعد مرة وكانت ظروف الكَجرات مثل ظروف الدكن، حكام مسلمون متسامحون وعلماء ومبلغون جاءوا لنشر دين الله الحنيف، يحملون عاطفة قوية تجاه تبليغ العقيدة الإسلامية الصحيحة، مما جعل المسلمين يقرون ويعترفون أن الأردية هي لغتهم من حيث كونهم أمة داخل هذه المنطقة(٤).

أولاً : الأدب الأردي في عصر الدولة البهمنية:

في عصر الدولة البهمنية كانت الأردية قد دخلت طور الكتابة وكان الشعر قد شاع وراج، وانتشرت الأشعار التي تعبر عن موضوعات الزهد والتقوى، ومعها راج نوع آخر من الشعر يعبر عن حكايات العشق وموضوعات التاريخ، إلّا أن الكتابات الدينية كانت طابع العصر يقول رام بابوسكسينة: «في تلك الفترة —

أي في زمان الملوك البهمنيين ــ فإن نماذج المؤلفات الموجودة كانت في معظمها كتب دينية ومؤلفوها من زهاد وأتقياء ذلك الزمان»[٥].

ويمكن تقسيم أدب هذه الفترة إلى ثلاثة أقسام متميزة من الناحية الموضوعية.

١ ــ أدب يتخذ موضوعه قصة مشهورة ومعروفة يصوغها الشعراء نظماً وتتضمّن دائماً عدة نصائح وتنتهي نهاية سعيدة.

٢ ــ أدب يتخذ موضوعه قصة دينية أو حادثة تاريخية، وقد راج هذا النوع بين الناس رغم بُعْدِه عن الواقع، وعدم اعتماده على وقائع تاريخية صحيحة ويرجع هذا إلى الحماس الديني لدى المسلمين الذي جعلهم يصدقون ماكان يقدمه الشعراء من قصص ديني أو حكايات تاريخية تتعلق بالتاريخ الإسلامي.

٣ ــ أدب يتخذ موضوعه الزهد والتقوى والأخلاق وهو من أهم الموضوعات القديمة التي ظلت تزدهر بمرور الوقت، وهو من أكثر الموضوعات الأدبية اتزاناً في ذلك الوقت[٦].

وقد أطلق علماء وأدباء هذه الفترة على لغتهم اسم «هندى» وحين اتسعت الهوة بين الشمال والجنوب وظهر فرق واضح بين اللغة المستخدمة في الشمال والجنوب نتيجة لتأثيرات البيئة المحلية، أطلق على اللغة في الدكن اسم «دكني»[٧]. بدلاً من «هندي» وكان ذلك حوالي سنة ١٠٢٣هـ /١٦١٤م.

ولم تكن هناك قواعد معينة لشكل الألفاظ آنذاك فكان كل شاعر يكتب اللفظة بما يتماشي والوزن الشعرى أو طبقاً لما تمليه الضرورة الشعرية فيحرك الساكن ويسكن المتحرك[٨]. ومن الملاحظ أن ما وصلنا من مؤلفات أدبية في العصر البهمني قليل جدًّا ويعتبر كتاب «معراج العاشقين» لخواجه بنده نواز گيسو دراز (م ٨٢٥هـ /١٤٢١م) أول كتاب في النثر الأردي، أما مثنوي «كدم

راؤ بدم راؤ» لفخر الدين نظامي فيعد أول مؤلف شعري والاسم الأصلي للمثنوى غير معروف، وقد أطلق عليه اسم الشخصيتين الرئيسيتين فيه وهما كدم راؤ، بدم راؤ، والمثنوي يبدأ بحمد الله ومدّح الرسول ﷺ ثم مدح السلطان أحمد شاه ولي بهمني (٨٢٥هـ/٨٣٨هـ) ولغة المثنوى صعبة، وأسلوبه مزيج من الأسلوب الهندي الذي ظهر على سطحه بعض من أثر الفارسية ويتخلل المثنوي العديد من الأمثال والمصطلحات التى إن دلت فإنما تدل على أن هذه اللغة أقدم مما نتصور، وأنها مرت بمراحل عديدة حتى أصبحت في النهاية لغة أدبية، وكثير من الأمثال التي وردت في المثنوي لاتزال تستخدم في الأردية حتى اليوم ومنها على سبيل المثال:

مصرع : نهوسى كدهين بانج انگل سمان.
في اللغة الحديثة بانجوا انگليان برابرنهين هوتين
أي أصابع اليد ليست متشابهة.

مصرع : درى كيون نه وه ديكهـ بهاندا برى
في اللغة الحديثة: سانت كاكتا رسي سى بهى درتاهي
أي: من لدغه الثعبان يخاف من الحبل أيضاً.

مصرع : بسار ابنا اورنا ديكه باو.
في اللغة الحديثة: جتنى چادر اتني باؤن بهيلاو
أى على قدر لحافك ابسط قدميك

أما الشاعر ميرانجي شمس العشاق فقد خلف أربع منظومات منها وخوش نامه ١٧٠ بيتاً وموضوعها فتاة طيبة صالحة تدعى «خوش» حسنة السير والسلوك، تقضي وقتها في عبادة الله وتخشاه لأنها تعرف أنه يراها دائماً، وفجأة تموت وهي لا تتجاوز السابعة عشرة ويتعجب الناس ويتساءل الجميع: لماذا تموت مثل هذه الفتاة؟ ويجيب الشاعر نفسه على هذا السؤال قائلاً «إنها مشيئة الله، إنه أمر الله».

وللشاعر منظومة باسم «شهادة التحقيق» وموضوعها قضايا الشريعة في ضوء القرآن والحديث ورغم عظمة الموضوع إلا أن لغة الشاعر لم تكن على مستوى الموضوع، ولابد أن نشير هنا إلى أن الحكم على شعر تلك الفترة بمقاييس زماننا يجعلنا نهمله كلية، ولكن يجب أن ننظر إليه باعتباره تطوراً طبيعياً للغة الشعر التي كانت ترقى بسرعة عجيبة إذا ما قيست بتاريخ الأدب في اللغات المختلفة.

وشاعر آخر من شعراء هذا العصر هو سيد أشرف بياباني وسبقت الإشارة إلى مؤلفه «واحد باري» وهو منظومة بالعربية والفارسية والأردية يقلد فيها أمير خسرو في معجمه المنظوم «خالق بارى» ولم يكتف أشرف في منظومته بشرح الكلمات الفارسية والعربية الصعبة، بل تعدى هذا إلى شرح ضروب الموسيقى والعروض والرديف والقوافي والأنماط الشعرية.

ثانياً : الأدب الأردي في عصر الدولة العادلشاهية (٨٩٥هـ/١٤٩٠م — ١٠٩٦هـ/ ١٦٨٥م):

يمثل عصر الدولة العادلشاهية عصر الانتاج الأدبي وعصر فن العمارة وفن كتابة التاريخ، إلا أن فن الشعر نال حظًّا عظيماً فقد وضع المجتمع الشعر في مكانة عالية، ومن هنا تعددت الأنماط الشعرية، وظهرت أنماط لم تكن قد ظهرت من قبل في الشعر الأردي واستتبع هذا الأمر اتجاه اللغة الأردية وآدابها إلى امتصاص عناصر اللغة الفارسية وآدابها، وفي هذه الفترة بدأت أوزان الشعر الفارسي تستخدم في الشعر الأردي في المثنوي والغزل والقصيدة، وقد اقتصر النثر في هذه الفترة على الكتابات الدينية الخاصة بالشريعة والتعبير عن التقوى والزهد وظلت اللغة في الواقع خاضعة لتأثير اللغات المختلفة كبرج بهاشا وأودهى والسرائيكى وكذلك البنجابية والراجستانية وأخيراً السنسكريتية، بالإضافة إلى كل من العربية والفارسية التي كانت ألفاظهما تعطي اللغة حلاوة وطلاوة ممّا جعلها

تأخذ صبغة جديدة تختلف تماماً عما كانت عليه من قبل. ومن الناحية اللغوية لم يطرأ على اللغة أى تغيير يذكر، ومن ناحية الكتابة لم يكن حرف الطاء قد وضع بعد على الراء والدال والتاء إلا أنهم كانوا يعبرون عن هذا الصوت بوضع أربع نقاط بدلاً من كتابة الطاء الحالية على الأحرف المذكورة، ولم يكن هناك فرق بين الكاف العربية والكاف الفارسية أو الياء المعروفة والمجهولة أو طريقة كتابة الهاء.

ساد الأدب في هذا العصر اتجاهات بارزة من أهمها اتجاه يمثل مدرسة الأدب الهندي، ويمثله برهان الدين جانم، واتجاه يمثل الصراع بين مدرسة الأدب الفارسي ومدرسة الأدب الهندى، ويمثله عبدل وشهباز حسين قادري والاتجاه الثالث يمثل تفوق مدرسة الأدب الفارسي ويمثله خواجه محمد دهدار فاني.

يحتل شاه برهان الدين جانم (متوفي ٩٩٠هـ/١٥٨٢م) مكانة أدبية رفيعة وقد عرض في مؤلفاته الشعرية والنثرية موضوعات الأخلاق والزهد والشريعة وترك مؤلفات شعرية منها وصيت الهادي، منفعت الإيمان، إرشاد نامه، ومن مؤلفاته النثرية كلمة الحقائق ورسالة وجودية.

وهو في مثنوي منفعت الإيمان يعقد فصلاً بعنوان «اعتقاد ملحدان» أى عقيدة الملاحدة يبيّن فيه وحدانية الله وقدرته ومن الأبيات الأربعة الأولى نستخرج هذه الألفاظ العربية (قرآن، تفسير، كتاب، قول، سؤال، جواب، بعض، موت، محيط، نظر، كلمات).

وفي مثنوي إرشاد نامه (٢٥٠٠ بيت) يناقش موضوعات تتعلق بالشريعة كما يناقش الجبر، والاختيار، الروح، السلوك، تزكية النفس.

ونلاحظ تفوق التأثير الفارسي على التأثير الهندى في «كلمة الحقائق» وهي

الرسالة التي تعتبر أول نموذج نثري أردي يخضع تماماً للتأثير الفارسي: يقول الكاتب: توبنده خدا تهى توفعل، تيرى وه بهى خدا تهي. جسى تيرى طاقت مين آوتا...».

(إذا كنت عبد الله فإن عملك يكون من الله الذي تستمد منه قدرتك على الفعل...).

وتحت تأثير الأسلوب الفارسي حاول جانم كتابة العبارات المسجعة المقفاة وأطلق على لغته النثرية اسم گجرى.

أما الشاعر «عبدل» فقد كان مجيداً عاش في بلاط السلطان إبراهيم عادلشاه الثاني وكتب منظومة أهداها للسلطان (حوالى سنة ١٠١٢هـ/١٦٠٣م) وأطلق الشاعر على لغته اسم «هندوي» ويطلق على نفسه اسم دهلوى.

زبان هندوي مجهـ سون هون دهلـوي
نه جانـون عرب هور عجـم مثـوي

«أنا الدهلوي ــ كتبت هذا المثنوى بلغة «هندوية» لأني لا أعرف العربية ولا أعرف الفارسية».

والشاعر في هذا المثنوي يلقي الضوء على ماكان يجرى في بلاط السلطان ومجالسه[٩]، وبالرغم من أنه استخدم المحسنات البديعية والتشبيهات الهندية إلا أنه استخدم أيضاً المحسنات البديعية والتشبيهات الفارسية والعربية، والشاعر يمدح السلطان بما فيه من صفات طيبة فيقول[١٠]:

«لم أسمع حتى اِسما كاسم هذا السلطان الذي يهب السائل العلم والثروة ــ وصل عدله وتقواه إلى درجة أن العصفورة الضعيفة بنت عشها في عين الصقر»[نص ١].

ويعتبر هذا المثنوي على كل حال جسراً جديداً عبر عليه الأدب الأردي

ليصل إلى منطقة جديدة يتنفس فيها هواءً جديداً، هذا بصرف النظر عن أن المثنوي من الناحية اللغوية لم يختلف عما كتب من قبل كما أن الشاعر استخدم «ج» بمعنى (هى) التي تفيد التأكيد في اللغة الأردية واستخدم «نكو» بمعنى (نهين نه) أى لا النافية ويعتبر هذا مفتاح فهم الأردية الدكنية.

تحمل فترة حكم السلطان محمد عادالشاه التي استمرت أكثر من ثلاثين عاماً أهمية خاصة، فقد بدأت أصوات شعراء الأردية مثل مقيم، مقيمي، وصنعتي ورستمي وحسن شوقي وملك خوشنود وشاه داول وأمين الدين على وغيرهم تصدح بنغمات الشعر الأردي، وخاصة في بيجابور، فقد حلّت أوزان الشعر الفارسي والأنماط الشعرية الفارسية والتراكيب والأساليب البيانية محل الأوزان والأنماط والتراكيب الهندية وبالنسبة لكولكَنده فالوضع يختلف، فقد كان الشعراء فيها قد سبقوا شعراء بيجابور فيما وصلوا إليه، ويرجع هذا إلى الترجمات الأردية لبعض الأعمال الأدبية الفارسية التي قام بها شعراء الأردية في كولكَنده، وأدت إلى إحداث تغيير في مسار الأدب.

ويمثل محمد مقيم (متوفي بين سنة ١٠٧٥هـ ــ ١٠٨٠هـ/١٦٦٤م ــ ١٦٦٦م) الاتجاه الأدبي الجديد الذي يتمثل في الصراع بين مدرسة الأدب الهندوي والمدرسة الفارسية، وله بالأردية مثنوي مشهور بعنوان«فتح نامه بكهيري» يرسم فيه صورة للجهاد الإسلامي ويصور انتصار المسلمين بقيادة السلطان محمد عاد لشاه على راجه ايربهندرا سنة ١٠٤٧هـ/١٦٣٧م[١٢].

يصور الشاعر إعلان السلطان الجهاد واستعداده للقتال، فهاهو السلطان يستولي على القلعة ويعلن: «**لن أترك بكهيرى ــ ولن أترك أسوارها سأحطم قلاع الكفر فيها وفيما حولها، سأعلن عليهم حرباً تجعل صدورهم تدق كالطبل فتمزق قلوبهم إرباً**».

ويزداد تأثير الفارسية والعربية وخاصة في أسلوب البيان واللهجة الشعرية.

وتزداد نسبة الكلمات والتراكيب العربية والفارسية، ويمكن أن نلاحظ هذا بوضوح في الأشعار التي يصور فيها الشاعر أوامر قائد جيش السلطان لراجا قلعة بكهيرى يطلب منه الاستسلام.

«أقدم إليّ مسرعاً وسوف نحقق لك مطلبك، وأقسم بالله علام الغيوب أنني سوف أنعم عليك وأرفع درجتك»(نص ٢).

وهاهو الشاعر يصور انتصار المسلمين وهزيمة الكفار في المعركة فيقول:

«يرتعد ويرتعش كأغصان الخيزران في مهب الريح قدم عريضة الهزيمة والاستسلام، فانتشرت أخبار النصر السعيدة في كل مكان فقد استسلم راجا (قلعة بكهير)، وجاءت الرسائل معطرة برائحة المسك الطيبة وأقيمت الزينات وأعدت ترتيبات الاحتفالات» (نص ٣).

وتمثل هذه الفترة التي نتحدث عنها الآن فترة يمكن أن نطلق عليها بحق «عصر الترجمة» فقد نقلت معظم القصص الفارسية إلى الأردية بأفكارها وطريقة التعبير عنها، وذلك في محاولة للرقي باللغة الأردية نفسها.

وقد ترجم ملك خوشنود الذي عاش في بلاط السلطان محمد عاد لشاه عن الفارسية واحداً من مثنويات أمير خسرو وسماه«جنت سنگار» ترجمة حرفية، والمثنوي في أوله يمتاز بالقوة والجزالة إلّا أنه بعد ذلك يفقد قوته هذه، يقول الشاعر:

«يا الله.. لو أبقيتني في الدنيا فأبقني على إيماني، يا إلهي لو وهبتني ثروة، فهب لي ثروة الحب حتى أظل أذكرك على الدوام»(نص ٤).

أما الشاعر «صنعتي» فهو من الشعراء المجيدين، قاد الأدب الأردى خطوة إلى الأمام، ومن الجدير بالذكر أن صنعتي قد استخدم في شعره الكلمات الفارسية والعربية استخداماً صحيحاً من ناحية الشكل والمعنى، ومن هنا

فكتاباته تعد منعطفاً وتحوّلاً في اتجاه المدرسة الأدبية في بيجابور، ونسوق هنا نماذج من أشعاره في حمد الله وبيان قدرته وفضله على الإنسان:

«إذا كان علينا أن نقدم الحمد
فلله وحده.. لاشريك له
خالق الجن والإنس.
خلق آدم
ثم نفخ فيه من روحه
وجعل الشياطين أذلاء على الأرض
وكرّم نسل آدم
يا إلهي..
أنت الذي ــ خلقت موسى
وشملته برعايتك.
كما أغرقت فرعون في اليم
وحين ابتلي أيوب بمرض شديد
شفيته.
وجعلت ذلك الإنسان الطيب معافىً في آن واحد
أنت الذي جعلت زليخا تكتوي
بحب يوسف
بعد أن طالعت حسنه وجماله.
أنت معين الأحبة
تغفر الذنوب
إلا الشرك بك سبحانك»(نص ٥).

أما حسن شوقي فقد عاش في ظل دولة نظام شاهي ثم انتقل إلى بلاط الدولة العادلشاهية (١٦٠٠م)، وخلف شعراً أردياً يعطي صورة حيّة للحياة

السياسية في الدكن آنذاك، كما تعطي بعض أشعاره صورة للجهاد الإسلامي وفتوحات المسلمين وانتصاراتهم على راجات الهنادكة، وأشعاره تمتاز بالسهولة والروعة سواء من حيث الشكل أو المضمون:

«انطلق السلطان الفاتح لفتح المدن والولايات مع جنوده من الجغتائيين والمغول والأتراك والعرب... وأخذت الطبول تدق وصوت البوق يدوي وصفوف الجيش تنطلق متتابعة في صفوف كالثعابين»(نص ٦).

وللشاعر مثنوى بعنوان «ميزباني نامه» عن زواج السلطان محمد عاد لشاه (١٠٣٧هـ ــ ١٠٦٧هـ) من ابنة نواب ظفر خان يلقي الضوء على عادات وتقاليد المجتمع آنذاك، وعلى طريقة المأكل والملبس والأدوات والملابس المستخدمة، وباختصار يقدم المثنوي صورة واضحة عن الحضارة الاسلامية بالهند في عهد المغول، والشاعر استحدث كلمات ذات جرس موسيقي يضفي على أشعاره واقعية شديدة مثل، چهپ جهاب (في صمت وسكون) شباشب (طوال الليل) هزاران هزار (آلاف مؤلفة) قطاران قطار(صفوف مصفوفة) لكلكات (تلألأ)... إلخ كما استحدث صوراً شعرية جديدة مثل:

«لو مررت يوماً وأنا في حالة الهيام على قبر المجنون فإنه سيرتعد في كفنه لو رأى حالي»(نص ٧).

كما عرض الشاعر لأول مرة مجموعة من التشبيهات النادرة التي لم تعرف أبداً في الشعر الأردي من قبل فهو يشبه العيون بالسراج والوجه بالقمر والقلب بقطعة من مرمر والعيون بدواة فيها فضة مليئة بالمداد.. إلخ مما يضفي على معانيه ظلالاً فريدة تجعل من الشاعر أستاذاً لجميع شعراء الدكن وصاحب أسلوب جديد في الأردية[١٤].

المؤلفات الدينية: (١٠٥٠هـ ــ ١٦٤٠م/١٠٨٦هـ ــ ١٦٧٥م):

لم يخلف برهان الدين جانم (م ٩٩٠هـ/١٥٨٢م) ــ وقد سبق أن أشرنا

إليه ـــ من يسد الفراغ الذي ظهر في الكتابات الدينية بعد وفاته، ومرّت فترة قبل أن يظهر كل من الشيخ غلام محمد داول والشيخ محمود خوش دهان وشاه أمين الدولة أعلى حفيد برهان الدين جانم.

والحقيقة أن كتاباتهم تحمل قيمة تاريخية أكثر من كونها تحمل قيمة أدبية، يقول داول في منظومة بعنوان «كشف الوجود»:

«الله واحد أحد، هو الظاهر وهو الباطن،واحد صمد، منزه عن كل شيء، دائم قائم لاولد له ولا أب ولا أم، يدركه العقل».

والحقيقة لم يكن هدف هؤلاء الدعاة المسلمين إخراج عمل أدبي بأي شكل من الأشكال بل كان الهدف الأساسي هو إطلاع العامة والخاصة من الناس على مُثُل الشريعة والأخلاق الاسلامية.

مع غروب شمس الدولة العادلشاهية تبدو الأردية الدكنية في قمة شبابها، ويصل الشعر الأردى إلى عنفوانه عند نصرتي.

ولد محمد نصرت نصرتي (متوفى ١٠٨٢هـ/١٦٧١م) شاعراً وتوفرت له سبل الرعاية العلمية والأدبية على أيدي علماء زمانه حتى صار «ملا نصرتي» أي المعلم صاحب المكانة أو كما أطلقوا عليه أيضاً «ميان نصرتي» أي السيد الجليل، تبجيلاً له واعترافاً بمكانته الشعرية وقد وصل إلى البلاط عن طريق شعره ولقب بملك الشعراء، وحسده رجال البلاط وغيرهم وتآمروا عليه وقتلوه.

ترك نصرتي عدة مؤلفات من بينها (گلشن عشق) أى روضة العشق (١٠٦٨هـ/١٦٥٧م) (وتاريخ إسكندري) ويسمى أيضاً (فتح نامه بهلول خان) وهو في الجهاد الإسلامي وقد وضح فيه انتصارات بهلول خان (١٠٨٣هـ/١٦٧٢م) كما ترك ديواناً يضم غزليات وقصائد ومخمس وهجويات ورباعيات[١٥].

وهو في أشعاره يرسم صورة حية لمجتمعه وحضارة هذا المجتمع، وهو في وصفه لمعارك الجهاد ضد الكفرة من الهنادكة دقيق وقد أرّخ لفتح قلعة بتاله وانتصار «على عادلشاه» على «سيواجي» الهندوكي وغيرها من المعارك التي خاضها السلطان ضد أعداء الإسلام وقد ذكر نصرتي تفاصيل تاريخية في أشعاره لانجدها في كتب التاريخ(١٦).

والشاعر هنا يرسم صورة لشخصية «سيواجي» عدو الإسلام فيقول:

«مامن عمل سيىء إلا وارتكبه، عليه اللعنة إلى الأبد، لافلاح ولا نجاح يناله عند الله، وهو بين العباد من المرتدين الضالين. إنه اسم لكل أذى، وهو باعث كل فتنة، لقد أثار الفتن، إنه لص كبير وهو مؤذٍ وسفاك للدماء، بذر بذور الفساد في أرض الدكن فكان أول من ارتكب السوء، أذل الرعية بشؤمه وخرّب البلاد بلؤمه، إنه من أصل سيىء فلا يصبح طيّباً أبداً لأن الظالم لا ينتج عنه إلا الظلم».

ومن شعراء عهد على عادلشاه الثاني نذكر سيدميران خان هاشمي (متوفى ١١٠٩هـ/١٦٩٧م)، شاعر ممتاز، حرم منذ طفولته من نور البصر ويقال إنه ولد كفيفاً(١٧). ورغم ذلك فقد كان شاعراً قديراً ومجيداً وغزير الإنتاج، ولغته أسهل كثيراً من لغة نصرتي، فهي صافية سلسة تقترب من أسلوب الشعر الجديد(١٨). ولنقرأ هذا «البند» في بداية مخمس في وصف ومدح مهدوي جونيوي، وقد بدأه بالحمد والحديث عن المعراج ومدح الرسول:

«هو الله الرؤوف الناصر الحليم
هو القيوم القادر الواحد الكريم
هو الله الرازق الكبير المالك
هو الرحمن الوهاب الحافظ القاسم الجميل
هو الذي يحوّل الحجر إلى دُرّ ويحول الدُّر إلى حجر»(نص ٨).

وهاشمي أبدع في رسم صوره الشعرية، فاللغة عنده ترقى وتتطور وهو يحمل القديم ويقترب من الجديد، وخاصة في مثنوي«يوسف وزليخا» الذي يعد أطول أعماله الشعرية يضم ١٥٠٠ بيت أتمه الشاعر سنة (١٠٩٩هـ/١٦٨٧م).

«إن كنت عاقلاً فانظم القصة بلغة سلسة، قلها بلغة سلسة تنال إطراء العقلاء، فالقول السهل قول مبارك، يظل خالداً في الدنيا كلها»(نص ٩).

وآخر من نذكره من الشعراء هنا محمد بن أياغي الذي وصل بلغته الشعرية إلى مستوى اللغة الجديدة أو الأدب الجديد وهو معاصر لنصرتي وهاشمي، وكان رجلاً شديد التمسك بالدين وملتزماً بالشريعة، فنظم عدة نصائح للسلطان على عادلشاه الثاني «شاهي»، ذكّره بالآخرة وعذابها وجمع هذه النصائح في مثنوي«نجات نامه»[٢١]، فقد كان عاد لشاه الثاني محباً للمجون وأثر هذا بدوره على المجتمع ككل ونصحه أياغي قائلاً:

«جاءتني هذه النعمة: «على المرء أن يقوم بعمل الخير في هذه الدنيا».

وهكذا قررت أن أحسن عملاً، وأذهب إلى الملك وأحثه على مساعدة عباد الله في مشاكلهم(نص ١٠).

والشاعر هنا يشير الى «أحسن الجهاد عند الله كلمة حق عند سلطان ظالم» إلّا أنه لم يكن يجرؤ على مواجهة السلطان بهذا القول ولم يتبع أسلوب النصيحة المباشرة بل اتبع أسلوب الترغيب والترهيب حتى يقنع السلطان بالعودة إلى الشريعة الإسلامية والتمسك بها، وهكذا ظل يمدح السلطان قائلاً بأنه يقيم الصلاة ولا يترك فرضاً ويعتبر السنة كالفرض...إلخ لعل هذه الأشعار تترك أثراً نفسيًّا عليه فينصلح حاله، وهذه نظرية في علم النفس الحديث طبقها شاعر الأردية المسلم منذ زمن بعيد.

«نال الحسرة يوم القيامة من لم يتبع سنة محمد عليه الصلاة والسلام، فاعبد

الله ثم اعبد الله، وأطع الذكر الحكيم، فسواء كنت سلطاناً أو فقيراً فكلاكما أسير بين أنياب الأجل... والندم لن ينفع الندم حين تحمل فتؤخذ إلى جنهم»(نص ١١).

لم يكن الهدف في «نجات نامه» مدح السلطان بل كان تلقينه درس الخير، ومن هنا يدور المثنوي في جو بسيط وبأسلوب خبرى، رغم أن موضوع المثنوى موضوع ديني إلّا أنه كأثر أدبي له مكانته بين الأعمال الأدبية في تلك الفترة»(٢١).

كما أن غزل أياغي غزل هادىء يتناول فيه الموضوعات الأخلاقية يقول:

«لقد وُهبت المحبة، ومحبتي كالإيمان. لو ارتكبت ذنباً ولم يعرفه أحد فأنا أعرف منذ اليوم ماذا ستكون عاقبته ــ لا يرى أحد الشمس على الأرض وأياغي فيظل حائراً».

أسلوب بسيط مؤثر لاغرابة في اللغة، وأياغي يبحث جاهداً عن البساطة.

ثالثا : الأدب الأردي في عصر الدولة القطب شاهية:

تتمثل الخصائص المشتركة لسلاطين الدولة القطب شاهية في أنهم جميعاً نالوا حظاً وافراً من التعليم على أعلى مستوى، وبالإضافة إلى سماتهم الهندية، عملوا على نهضة العلوم الإسلامية فأوجدوا بذلك «ثقافة ثالثة» هي مزيج من العناصر الصحيحة للعلوم الإسلامية وثقافة وحضارة بلادهم.

اعتلى محمد قلى العرش سنة ٩٨٨هـ/١٥٨٠م وكان عهده عهد سلام ورخاء اجتماعي مما جعل ورود وأزهار الثقافة تتفتح ويصل عبيرها إلى كل مكان، وقد خلدت الأعمال الأدبية للسلطان محمد قلى اسمه في التاريخ فأطلق على عهده العهد الذهبي للدولة القطب شاهية.

ورغم أن الفارسية كانت اللغة الرسّمية إلّا أن الأدباء اهتموا بالأردية وأهملوا

الفارسية، ذلك لأن الفارسية لم تعد هي وسيلة الاتصال بالأكثرية داخل المجتمع، فقد كانت الأردية هي اللغة الفريدة التي تروج في كل ناحية والتي يمكن أن يتحادث بها العامة والخاصة والسلطان والشحاذ.

يعد محمد على قطب شاه (٩٧٣هـ ــ ١٠٢٠هـ/١٥٦٥م ــ ١٦١١م) أول من رتب ديواناً بالأردية على الطريقة الفارسية[٢٣]، ويضم ديوانه خمسين ألف بيت من الشعر عبّر فيها عن تجاربه الشخصية وأفكاره وعواطفه، واستعمل في ديوانه ستة عشر تخلصاً منها:محمد، محمد شاه، محمد قلى، قطب شاه...الخ[٢٤]، وفي عهده عاش شاعر يدعى أحمد گجراتي نظم قصة يوسف وزليخا، إلّا أنه لم ينل شهرة واسعة نتيجة لإقلاله من استخدام الألفاظ العربية والفارسية مقابل الألفاظ السنسكريتية، وقد اعتمد على الترجمة من المثنوى الفارسي لجامي وخسرو[٢٥]، وتكمن أهمية أشعاره في التعرف على طريقة الإملاء وكتابة الألفاظ العربية والفارسية في زمانه، فهو يكتب فائده: فائدا، ذوق: زوق، افطار:افتار، منجم: مونجم، وخير: كهير، وغيرها. أما الجمع فقد أطلق الجمع الفارسي بالألف والنون على جميع الألفاظ، جنس: جنسان نعمت: نعمتان، سوال: سوالان.

والشاعر له مثنوي آخر بعنوان ليلى مجنون يزيد فيه عدد الألفاظ العربية بالمقارنة بالمثنوي السابق وهو يبدأ بمناجاته لله:

«يا إلهي أنت الغني وأنا الفقير
رحيم ترحم العباد ، كريم تحيطهم بكرمك

ويقول الشاعر أن السلطان هو الذي أمره بكتابة هذا المثنوى:

«أمرني السلطان أن أقيم هذه الروضة التي تزدهر برعاية السلطان فأطعت أمره وأسرعت بإقامة الروضة»[نص ١٢].

ولا شك أن الشاعر استفاد من شعراء الفارسية[٢٦]، وأشعاره تمثل مفترق الطرق بين الأسلوب الهندوي والأسلوب الفارسي الذي أنتج فيما بعد اللغة الهندوستانية التي أطلقها وجهي على نثره.

يعد ملا وجهي أمير الشعراء في بلاط قطب شاه وكان كالسلطان شاعراً قديراً نظم بالفارسية والأردية وكتب نثراً بالأردية، ترك مثنوياً بعنوان قطب مشترى، ويتناول فيه قصة شبيهة بقصص العصور الوسطى حيث يرى الأمير في منامه حسناء جميلة ويبدأ الشاعر في سرد تفاصيل دقيقة تنتهي بالزواج، وما يهم هنا هو كتابه «سب رس» وهو كتاب نثرى يعد من النماذج الأولى للنثر الأدبي في اللغة الأردية (١٠٤٥هـ/١٦٣٥م) فالنماذج السابقة عليه تفتقر إلى القيمة الأدبية، وقد نشر مولانا عبد الحق عميد الأدب الأردي هذا الكتاب الرائع سنة ١٣٥١هـ ــ ١٩٣٢م بمقدمة (٥٢) صفحة ومعجم ١٦ صفحة، أمّا الأصل فيقع في ٣٠٠ صفحة وأسلوب (سب رس) المقفى المسجع يشبه كثيراً مانجده في اللغة العربية والفارسية من كتب كثيرة من مثل مقامات الحريرى، ومقامات بديعي ومقامات حميدي وتاريخ وصاف وغيرها.

والحقيقة أن وجهي قد عبّد طريقاً جديدة أمام قافلة اللغة الأردية وشعر هو نفسه بثقل المهمة وما يواجهه من صعوبات فعبر عن ذلك بأسلوب جذاب قائلاً:

فرهاد هوكر دونون جهان تي آزاد هوكر دانش كي تيسي بهاران التايا تويون شيرى بايا تو يو موتى بات بيدا هوئي توامس بات آيا[٢٧].

«صرت فرهادا فتحررت من الدارين، وقلبت الجبال بفأس العلم فاندفع منها الشهد وهكذا ظهر أمر جديد فكان هذا العمل».

ورغم التزام الأديب بالسجع والزخارف اللفظية إلّا أن السلاسة والوضوح كانتا طابعه المميز ومع أن الكتاب باللغة الدكنية، والدكنية كانت تروج في زمان جهانگير وشاه جهان إلا أنه لايزال ينال إعجاب قراء الأردية.

«الذي وضع الأساس وأرسى دعائمه هو الأستاذ أولاً وأخيراً. يأتي بعجائب النظم والنثر، وكأنها في الجنة قصر، قصر النور يتلألأ بين السطور، وكل جملة كأنها الحور، من قرأ شيئاً منه شعر وكأنه دخل الجنة»(نص ١٣).

ويوضح الكتاب معرفة المؤلف الواسعة بقضايا الحياة الأخلاقية والاجتماعية وقد استفاد من ذخيرة معلوماته، وضمّن كتابه آيات من القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة وأقوال الدعاة والمبلغين والشعراء فضاعف ذلك من روعة أسلوبه وقيمة كتابه والكتاب مملوء بالأقوال العربية التي استخدمها الأديب بطريقة رائعة وعلى سبيل المثال:

ــ جس مين سلوك وهى سالك نهين تومذبذين بين بين ذاك ص ٢٣

الذين لاسلوك لهم ليسوا من السالكين، بل هم مذبذبون بين هذا وذاك

ــ دانايان مين يونجل هي بات العقل نصف الكرامات ص ٥٨

جرى هذا القول بين الحكماء من الثقات بأن العقل نصف الكرامات

ــ كهول هين أسباب كي كره كهي هين، الدنيا مزرعة الآخرة.

ــ حل عقدة الأسباب الآسرة فقال: الدنيا مزرعة الآخرة. ص ١٧٣.

ــ مصحف كي آيت آتي هي يهان رهنموى كل ضرب بما لديهم فرحون (٢٠٨)

جاء أيضاً في القرآن الكريم هذا المضمون: كل حزب بما لديهم فرحون

ويهمنا هنا أن نذكر أن الشاعر قد تصرف في الألفاظ العربية والفارسية وهذا

أمر راج في ذلك الوقت فهناك ابدال الهاء والعين بالألف:

طمع: طما، وسيله: وسيلا، أعلى: الا

وضع: وضا، خاصه: خاصا، نفع: نفا

كما تصرف أيضاً في معنى الألفاظ فاختلفت دلالة اللفظ في الأردية عما هي عليه في العربية فكلمة تقوى جعل معناها الاطمئنان، وكلمة فتو (فتوى) جعل معناها فتنة وهكذا[٢٨].

ولا شك أن «سب رس» يعد من الناحية الأدبية واللغوية منعطفاً هامًّا في تاريخ الأدب الأردي، فقد أضاف هذا العمل الأدبي الأردي أساليب جديدة واستخدامات للألفاظ والعبارات لم يسبقه إليها أى عمل، وليس من شك أنه يحمل في الأردية مكانة توازي مكانة مقامات بديع الزمان في العربية، وحميدى في الفارسية، والعجيب أن هذا الكتاب لم ينل من الشهرة مايستحقه كعمل أدبي عظيم.

ويطالعنا شاعر آخر يدعى «غواصى» وهو من أمراء الشعر في بلاط عبدالله قطب شاه وعمل سفيراً للسلطان في بيجابور ونال شهرة واسعة، وتكمن أهميته الشعرية في تأثيره على الشعراء الآخرين، له كليات شعرية وثلاثة مثنويات اقتبس أحدها عن الفارسية والآخر عن حكايات «ألف ليلة» والثالث عن السنسكريتية.

وقد برع الشاعر في تصويره للطبيعة: الليالي المقمرة، شروق الشمس وغروبها...إلخ وقد برع أيضاً في تصوير شخصياته، فالسلطان يرى في منامه «شيخا طيبا...»

«رأى الملك شيخاً في منامه، يدرك عواقب الدنيا والآخرة، ارتدى قميصاً فوق جسده النحيل وربط خصره بإزار جميل، ووضع عمامة ضخمة على رأسه وأمسك بعصا يتوكأ عليها، تجلت على وجهه علامات العبادة وحمل في يده مصلاة...»[٢٩].

ويعد هذا العصر في الأساس عصر الترجمة عن الفارسية ولم يقف تأثير الترجمة عن الفارسية عند حد نقل الثقافة والحضارة الفارسية إلى شبه القارة بل تجاوز ذلك إلى صبغ حضارة شبه القارة وأدبها بلون جديد(٣٠).

ومن مشاهير كتاب النثر ميرانجي خدانما، وميران يعقوب فقد قام الشيخان بنقل المؤلفات الفارسية إلى الأردية بأسلوب متميز أعطى للنثر الديني شكلاً منفرداً من ناحية طريقة تركيب العبارات ومن أمثلة ماكتبه الأخير أو بمعنى أصح ماترجمه عن الفارسية:

«لم الكذب، الكذب مثل قمر ليلة الرابع عشر، ينقرض وينقص يوماً بعد يوم، أما الصدق فهو مثل هلال أول الشهر يتزايد نوره يوماً بعد يوم»(نص ١٤).

وقد ترجم ميران يعقوب معاني الآيات القرآنية، يترجم قوله تعالى ﴿ **ليغفر لك الله ماتقدم من ذنبك وما تأخر**﴾ هكذا. يعنى بخشيا خدائي تعال تيرى گناه أول هور آخر كى.

ويترجم معنى ﴿**وأذن في الناس بالحج يأتوك رجالا**﴾(٢٧).

هكذا: يعنى رضا دى لو كان كون حج جو اوين تيرى پاس.

والكاتب يترجم العبارة التالية ومصدرها القشيرى هكذا:

مهتر ابراهيم ابني فرزند اسماعيل كون كهين كه مين سوتا ديكهيا جو نجى ذبح اتاهي اسماعيل كهى أگر تميهين ناسوتى تو ايا نه ديكهتي.

ومعنى عباراته:

«قال إبراهيم لابنه إسماعيل إني رأيت في منامي أني أذبحك، قال إسماعيل إذا كنت ناسوتيًا لما رأيت هكذا».

وتدل كتابات ميران يعقوب النثرية أن لغة الحوار كانت عامرة بالعديد من

الكلمات العربية والفارسية التي كانت تعطي قوة البيان في التعبير بين الناس وكل هذا مهّد لوصول اللغة الأردية إلى المستوى الأدبي الذي وصلت إليه على يد «ولى الدكن» الذي يطلق عليه البعض لقب «رائد الشعر الأردي الحديث».

المصادر والحواشي

(١) رام بابوسكسينه: تاريخ أدب أردو مرتب تبسم كاشميرى ص ٣٧ — ٣٨.

(٢) جميل جالبي، تاريخ أدب أردو جلد أول ص ١٥٠ — ١٥١.

(٣) تاريخ أدب أردو — مرتبة إدارة أدبيات ص ٢٣ ط الهند.

(٤) مقالات حافظ شيراني جلد أول ص ١٦١.

(٥) تاريخ أدب أردو مرتب تبسم كاشميرى ص ٣٨

(٦) انظر مجلة الأزهر عدد رجب ١٤٠٢هـ «الفكر الاسلامي وأثره في تطور الأدب الأردي».

(٧) جميل جالبي: تاريخ الأدب الأردي جـ ١ ص ٥٩، لاهور ١٩٧٧م.

(٨) مجلة الأزهر رجب ١٤٠٢هـ.

(٩) عبد القيوم، تاريخ أدب أردو ص ٣٧٨ ط كراتشي.

(١٠) إبراهيم نامه مرتبة مسعود حسين خان ص ٧ — ٨ ط عليگره ١٩٦٩م.

(١١) انظر بشير الدين أحمد واقعات مملكت بيجابور جلد أول ص ٢٥٤ — ٢٥٥.

(١٢) انظر نصير الدين هاشمي، يورپ مين دكهني مخطوطات ص ٢١٩ وأيضاً محي الدين زور: اردوشه باره ص ٤٠.

(١٣) جميل جالب، تاريخ أدب أردو جلد أول ص ٢٥٦/٢٥٧.

(١٤) جميل جالبي: ديوان حسن شوقي صفحات متفرقة، كراتشي ١٩٧١م.

(١٥) انظر نصير الدين هاشمي دكن مين أردو ص ١٧٥ — ١٨٨. وأيضاً تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند مجلد ٦ ص ٤٨ — ٤٨٣.

(١٦) مجلة الأزهر عدد ذي الحجة ١٤٠٢هـ/سبتمبر ١٩٨٢م بعنوان ازدهار الأدب الأردي في الدكن في عصر الدولة العادلشاهية.

(١٧) تاريخ أدبيات باك وهند مجلد ٦ ص ٤٨٨.

(١٨) دكن مين أردو ص ١٩٤/١٩٥.

(١٩) دكن مين أردو ص ١٩٤.

(٢٠) دكن مين أردو ص ١٩٦.

(٢١) جميل جالبي تاريخ أدب أردو جلد أول ص ٣٧١.

(٢٢) لايعني الغزل شعر التغزل بالمرأة بل هو نمط شعري شامل يتضمن موضوعات الأخلاق والنفس والروح وغيرها.

(٢٣) أى بترتيب الحروف الأبجدية.

(٢٤) كليات سلطان محمد قطب شاه محيي الدين زور ط حيدر آباد. المقدمة.

(٢٥) جميل جالبي تاريخ أدب أردو جلد أول ص ٤٢٨.

(٢٦) حافظ شيراني مقالات حافظ شيراني جلد أول ص ٢١٢ ــ ٢١٣.

(٢٧) نقلاًعن مقالات شيراني جلد أول ص ٢٢٠.

(٢٨) انظر مقالات شيراني ص ٢٤٠ ــ ٢٦٠.

(٢٩) جميل جالبي ص ٤٨٩ ج أول.

(٣٠) مجلة الأزهر عدد ذي الحجة ١٤٠٣هـ.

النصوص

(نص ۱) نہ ایسا سنا کو سو دیکھا عیاں
بدیا لجمیں جور دیوہی دو دان
اسی عدل تقوی جری نادری
لجا کھو سلا باز انکھ میں کری

(نص ۲) ہاں بیک رودی سوں مجھ پاسی آ
جو مانگتا ہی زینت بزرگی رضا
بحق خداوند دانائی راز
کہ تجھ میں کروں گا برا سرافراز

(نص ۳) بلر زید برخود جو بید از صبا
عریضہ لکھایت و و نرمی رضا
خبرہائی خرم ز فتح و ظفر
سفارش زراجہ کہ گیرد اثر
کیا مشک ریزی بھر دم بیام
بتقریر و ترتیب زیبا تمام

(نص ٤) اگر دنیا رکھتا ہے تو رکھ ایمان سوں یارب
خزانا دے محبّت کا رہوں تجھ دھیاں سوں یارب

(نص ٥) ثنا بول تو سبحان کا
جو خلاق ہی جن وانسان کا
ابس عشق سوں اسکو پیدا کیا
سو اپنی محبّت سوں شیدا کیا
زمین پر شیاطین کون خوار کر
دکھیا نسل آدم کون گلزار کر
تو پیدا کیا ہی سو موسی کو یوں
کیا غرق پانی میں فرعون جوں
ہوا جب مرض سخت ایوّب کون
شفا دی کیا پل میں اس خوب کون
تو کر خضر و الیاس کو نیک مدد
ویاران کون بخشش حیات ابد
تو یوں دوستاں کا مددگار ہی
بجز مشرک سب کون توں غفار ہی

(نص ٦) بہر شہر و کشور تی غازی چلی
چغتی مغل ترک و تازی چلی
(نص ٧) اگر مجنوں کی تربت پر گذر جاؤں دیوانہ ہو
کہ مجنوں حال میری کون جو دیکھی در کفن لرزتی
(نص ٨) فیض رؤف ہے وہ ناصر حلیم ہے وہ
قیوم لطیف قادر واحد کریم ہے وہ
رزاق کبیر مالک صادق کلیم ہے وہ
رحمٰن وہاب حافظ قاسم وسیم ہے وہ
بتھر کری کو ھرکون کو ھر کری بہتر کون
(نص ٩) سلیس بول قصہ ہے کی ہوشمند
سلیس کون کریں عاقلاں سب پسند
سلیس بولنا بار کی کا ہے کام
سلیس کون تو عزت ہے جل میں تمام
(نص ١٠) کہی جبریل علیہ السلام
کہ دنیا میں اچھتا تو میں کوئی کام

فکر نا بجز بادشاہ پاس جا
مہم سازی بندگان خدا

(نص ۱۱) جگوئی میں سپنا محمدؐ کی بات
قیامت میں جابی کا حسرت کی ہات
عبادت کرو ہور عبادت کرو
اجل اور نین ذکر طاعت کرو
اگر بادشاہ ہے اگر ہے فقیر
دو نو بھی اجل کی دندیاں میں اسیر
پشیمانی اس وقت کیا کام آئے
جہنمؐ طرف مار کر لجائے

(نص ۱۲) دیتی امر علی کی یہ باغ لاؤف
جو بالوں اسی شہ امریت قانون
جو میں شاہ کما اُمر سر بہ لیتا
تربت باغ لانی شتابی کیتا

(نص ۱۳)

جکوئی اجایا بنیاد ، اوّل آخر وہی استاد، یو عجائب نظم ہور نثر ہی جانو ، بہشت میں کا لقصر ہی سطر پرستا د ہی نور ، ہر یک بول ہی یک حور ، اسی سے بڑھکر جنی خط پایا جانو بہشت میں آیا۔

(نص ۱٤)

جھوٹ کیوں ہے جوں چودھویں رات کا چاند ، جوں جوں دن جاتی تیوں تیوں کم ہوتا ہور سچ جون بھلا چاند ہی روز روز روشنی ہوتا ہے ۔

الفصل الرابع

الأدب الأردي في أواخر ق الهـ ١٧م

أولاً : ولي دكني رائد الشعر الأردي.

١ ـ خصائص أشعاره.

(أ) تتبع المدرسة الفارسية في الأدب.

(ب) المزج بين لغة الشمال والجنوب الأدبية.

٢ ـ موضوعاته الشعرية.

النعت ـ مدح الرسول ـ التجارب الإنسانية ـ القناعة والزهد.

ثانياً : معاصروا ولي الدكني.

١ ـ سيد محمد فراق ونماذج من أشعاره.

(أ) مرآة الحشر، القيامة والحشر.

(ب) الثواب والعقاب.

(جـ) النصح والارشاد.

(د) الزهد والتسامح والعفو.

٢ ـ سيد سراج أورنگ آبادي ونماذج من أشعاره.

(أ) دروس في النصائح والأخلاق.

(ب) التجارب الإنسانية ومزجها بالتجارب الدينية.

الأدب الأردي في أواخر ق ١١هـ ــ ١٧م

أولاً: ولي الدكني رائد الشعر الأردي

حين نصل إلى زمان ولى الدكني تكون مدرسة الأدب الأردي قد عبرت ثلاثة قرون من الزمان وقد برز في هذه المدرسة اتجاهان:

الأول: يمثل الاتجاه الهندوي بأنماطه ومزاجه وأساطيره، ومع التطور الثقافي والحضارى لم يعد هذا الاتجاه قادراً على إثراء العقول وتغذيتها كما فقد قدرته على العطاء ومن هنا بدأ الاتجاه **الثاني**: وهو الاتجاه الفارسي المستمد من العربية يحل محلة.

ومع ظهور «ولي» كانت جميع أنماط الشعر الفارسي والبحور الفارسية والأساليب البيانية الفارسية(١)، قد انتشرت وعمت أنحاء شبه القارة وامتلأ الأدب الدكني ــ الذي ظل لفترة بعيداً عن تأثير الفارسية ــ بذخيرة ضخمة من أشعار المثنوى والغزل والقصائد وغيرها، خلّفها المئات من الشعراء المشهورين والمغمورين.

ومن الجدير بالذكر أن فتح «عالمكير» للدكن ساعد على تقوية هذا الاتجاه الأدبي فقد اتحد الشمال والجنوب، وانتشرت لغة العامة من أهل الشمال ــ تلك اللغة التي خضعت لتأثير العربية والفارسية في ظل راية الإسلام الخفاقة على شمال الهند ــ بين أهل الدكن ومن هنا جاء دور «ولي» الرائع في مزج لغة الشمال داخل الاتجاه الأدبي العريق الذي راج لفترة طويلة في الدكن وجعل الاتجاه الأدبي في الشمال والاتجاه الأدبي في الجنوب اتجاهاً واحداً، رنّت أصداؤه في جميع أنحاء الهند، وظلت مسموعة لحوالى مائتي سنة، ومن هنا اعتبر مؤرخو الأدب الأردي ولى الدكني رائداً للشعر الأردى، وظل الشعراء من بعده ينهلون من حوضه العذب.

ورغم أن «أورنگ زيب عالمگير» قدم من شمال الهند وفتح الدكن في الجنوب إلا أن الفتح الثقافي اتخذ طريقاً معكوساً، فقد نهض «ولي» من الدكن وفتح شمال الهند، وأوجد أسلوباً جديدا وأساساً للغة والأدب واتجاهاً ظل يعرف لفترة طويلة باسم «ريخته»(٢).

بدأت الأردية «ريخته» تأخذ شكلاً متطوراً وناضجاً حين انتهت الهندوية والكجرية والدكنية كلغات إقليمية محلية، وكانت كلها أسماء إقليمية محلية تطلق أصلاً على اللهجات التي كانت تمثل الأردية بشكلها القديم. وبدأت اللغة بشكلها الجديد تأخذ طابعاً شاملاً ضم جميع أقاليم الهند شمالها وجنوبها، وتميز أسلوب الريخته بتقليد أسلوب البيان الفارسي، والميل إلى البساطة والسهولة والبعد عن التعقيد بالإضافة إلى أن اللغة صارت مفهومة لدى الجميع بلا صعوبة وارتضتها جميع مناطق الهند لغة أدبية، ويمكن القول إنه لو لم يتحد الشمال بالجنوب لما كان لولي الدكني أن ينال هذه المكانة التي يحظى بها الآن في الأدب الأردي.

سافر ولي إلى دهلي سنة ١١١٢هـ/١٧٠٠م وهناك قابل «شاه سعد الله گلشن» (متوفى ١١٢١هـ/١٧٢٨م) وكان هذا اللقاء بمثابة نقطة تحول في تاريخ الأدب الأردي فقد استمع شاه گلشن إلى أشعار «ولي» وأشار عليه بأن يغير موضوعاته الشعرية بموضوعات أخرى لها قيمتها في الأدب، وأشار عليه بأن يعب من معين الأدب الفارسي، وأعجب ولي بهذه النصيحة(٣)، وبدأ فعلاً في صياغة أشعاره طبقاً لاتجاه مدرسة الأدب الفارسي، ونتج عن هذا امتزاج عجيب فتح أمام الشعر الأردي طريقاً جديدة تتماشى مع العصر ذاته وتبرز أهمية ولي في قدرته على مزج لغة بأخرى بطريقة لا تجعل هناك أي إحساس بعملية المزج ذاتها، وهو مالم تر له اللغة مثيلاً رغم مرور العديد من التجارب المماثلة(٤).

وصل ديوان «ولي» إلى دهلي في العام الثاني لجلوس محمد شاهي على

العرش (١١٣١هـ/١٧١٨م) ورأى الشعراء في الديوان ماله من روعة وبهاء، وبدأت عيونهم تلمع فتركوا قول الشعر الفارسي وقلدوا هذا اللون من الشعر، وهكذا بدأ «عهد شعري جديد» ودخل الأدب الأردي القديم إلى مرحلة جديدة أطلق عليها مؤرخو الأدب «العصر الحديث للأدب الأردى» إن صح التعبير ورغم أن الشعراء السابقين على «ولي» كانوا على معرفة بالشعر العربي والفارسي والأنماط الأدبية للشعر العربي والفارسي إلّا أن ولياً نقل هذه الأنماط إلى الأدب الأردي وأرسى عمدها، وكان ذا حسّ شاعري مرهف فبحث عن بحور الشعر الفارسي والعربي التي تتناسب ومزاج الشعر الأردى «الريخته» وألبسها قالب الأردية، كما حدد مزاج الشعر الأردي باختياره لألفاظه،ولم يقلد فقط التراكيب الفارسية بل بحث عن تراكيب جديدة، فصبغ اللغة الأردية بلون جديد، ويمكن أن نطلق على أسلوبه الشعرى المصطلح الحديث «الشعر الكلاسيكي» فقوته الإبداعية وفطرته الذهنية تشد الانتباه. وما قام به وجد رواجاً شديداً وكأن الناس جميعاً كانوا في انتظاره.

لقد قام ولي بما له من توازن ومقدرة شعرية بمزج الفارسية والدكنية مع لغة أهل الشمال، وجعل منها جميعها لغة واحدة لجميع الأقاليم. وكل هذا جعل منه بحق كما ذكرنا «رائد الشعر الأردي» بلا منازع.

وشاعرنا اختلفت كتب التذاكر في اسمه إلا أنها اشتركت جميعها في ذكر كلمة «ولي» أو «محمد ولي»(٥).

هاجر أبوه أو جده من الكَجرات إلى الدكن، ورغم تلك الهجرة إلا أن صلة العائلة ظلت قائمة لم تنقطع بمنطقة الكجرات، أما ولي فبعد قدومه للدكن صار دكنياً، ورغم أنه يشير إلى دكنيته في بعض أشعاره، إلّا أنه لم يقل أبداً بالإقليمية فقد كان يعرف أن الأرض لله وأن الإسلام لا يعرف الحدود الجغرافية، فقال:

«لاتقولوا أن وليا يعبد أصنام الوطن

فلا هدف له في أن يكون وطنه هنا أو هناك»

ويقال إنه انتقل إلى الرفيق الأعلى فيما بين سنة ١١٣٣هـ ــ ١٧٢٠م/وسنة ١١٣٨هـ ــ ١٧٢٥م(٦).

كانت عملية الإبداع الفكرى لشمال الهند تشهد صراعاً داخليًّا شديداً في ذلك الوقت فقد كانت تريد الحفاظ على اللغة الفارسية وسيلة للتعبير إلّا أنه كان هناك إحساس أيضاً بأن إظهار القوى الإبداعية مع القلق الفكرى يجد صعوبة داخل اللغة الفارسية ذاتها، وفي هذه الظروف بدأ ولي يضع مدرسة الأدب الدكني في قالب مدرسة الأدب الفارسي لشمال الهند. واندفع أدباء شمال الهند إلى الاتجاه الجديد، ووجدوا حالة من الراحة والسعادة وخاصة أولئك الذين لم تكن لديهم الرغبة في ترك الفارسية كلية، كما أزال هذا الاتجاه أيضاً أسباب الصعوبة التي وقفت حائلاً بين بعض الأدباء وبين التعبير عن أفكارهم بالنهج الأدبي الفارسي.

والحقيقة أن عظمة ولي تتلخص في أنه أدى دور شاعرين في وقت واحد:

١ ــ قام باتخاذ هذا الأسلوب اللغوي الجديد وسيلة لإيضاح أفكاره، ومزج في موضوعاته بين الجانب المجازي والجانب الحقيقي وجعل منها جانباً واحداً، وركز على العواطف الداخلية والإحساسات، كما ركز على الجانب الشكلي، وبهذا أوجد شكلاً أدبياً يحمل جميع الصلاحيات للتعبير عن التجارب المختلفةوالمتنوعة للحياة وظهرت علامات جديدة على شعر الغزل بمفهومه الانساني الواسع وبما يتضمنه من تجارب الحياة الإنسانية بكل مافيها من تنوع.

هذا بالإضافة إلى أن الشاعر اجتذب جميع الأصوات إلى صوته تلك الأصوات التي كانت تعزف مختلف الألحان على قيثارة التاريخ.

ويرى د. جميل جالبي أن الأسلوب الذي اتخذه الغزل في الفترة التالية التي

شهدت قمة تطوره، إنما هو مستمد من منابع شعر« ولي» الغزلي والموضوعات التي ارتبطت بالغزل الأردى فيما بعد نجدها جميعها عند «ولي» وهذا يجعله على رأس القائمة الأدبية لكونه مؤسس هذا الأسلوب وهذا المنهج.

ورغم أن د. جميل جالبي يرى أن الحرقة والشوق في شعر ولي يظهران بدرجة ضعيفة، ذلك لأن هذا الصنف من الشعر أي الغزل، جديد على اللغة الأردية من ناحية والشاعر حرّ في التعبير عن نفسه بالأسلوب الذي يراه من ناحية أخرى(٨). إلّا أن د. سيد عبدالله في كتابه «ولي سي اقبال تكـ»(٩) له رأى آخر، فهو يرى أن ولياً يملك أسلوباً خاصاً في الشعر الأردي، فشعره يخلو من الألم كما يخلو أيضاً من عنصر الفكر والفلسفة إلى حد ما، وعشقه يتعلق بالعين أكثر مما يتعلق بالقلب ومن هنا فموضوعاته تخلو من الصدق، ولعل الشاعر لم يمر بالمراحل التي يعبر عنها، فهو عاشق للجمال فقط والجمال ليس بقاصر على شخص أو على شكل معين بل هو شيء عام فهو كالفراشة تجذبها الزهور وكالفراشة تدور حول الشمعة.

«الشمس الحقيقية تضيء في كل ذرة من ذرات العالم، وهكذا فأنا بلبل كل روضة»(نص ١)

والشاعر يعبر عن التجارب الإنسانية في غزله ويقول:

«أفلت العشق من اليد ووقر في القلب...
لم يعد هناك فرق بين السلطان والفقير في العالم...
لم تعد الحياة ثقيلة على من أصابته سهام العشق...
لم يأت الصياد ولم يدر شيئا عن حالي...
فلعله لم يغد عالماً بحالي».

والحقيقة أن اللهجة الشعرية الغالبة على شعر ولي هي لهجة رجولية لاتزال حية في الشعر الأردي، وهي تختلف عن اللهجة «اللينة» للأسلوب الفارسي، والأسلوب الفارسي ممتزجاً بالأسلوب الهندي كوّن شكلاً أدبياً يحمل ملامح

ثقافتين في ثقافة واحدة، عرفت باسم الثقافة الايرانية الهندية، تلك الثقافة التي أنتجتها الثقافة الإسلامية في شبه القارة الهندية والتي تعد ميراثاً لمسلمي شبه القارة الهندية.

وشعر ولي يمزج الشكل بالمضمون وبعبارة أخرى المشاعر الداخلية بالشكل الخارجي يقول:

«لاتحرقي المحترق (في العشق) بنار غضبك
وأسرعي لاطفاء هذه النار بماء المحبة
ان قلبي لا يعرف قيمة طريقة تبخترك
أيتها الحبيبة الشقية المدللة...

أخبريني كيف أقدّرها
في هذه الليلة الحالكة، أخاف أن أضل الطريق
للوصول اليك.
فعليك أن تسمعيني رنة خلخالك
ان شبكة خصلاتك قد قيدت قلبي
عليك أن تحرريها من القيد..
فهذا من أعمال الخير
صرفت العمر كله وأنا ماثل أمام طلعتك
يامعبودة الأصنام دعيني أمثل أمامك
لقد احترق الجسد كله في عشقك
حتى صار كحلاً
كحلا يزيد العيون بصيرة
فاكتحلي به...
لقد احترق قلبي في عشقك

وأصبح كالراهب..
فضميه أيتها الجميلة ولو مرة واحدة
أيتها الجميلة ان «ولي» دائما
يطوف ــ أمام بيتك
إنه مشتاق لرؤيتك
فلتريه جمالك.

فالأشعار السابقة تسيطر عليها روح المدرسة القديمة والأسلوب الشعرى يحمل الطابع الغنائي.

وقد مزج ولي عشقه بموضوعات الزهد والتقوى:

«أيها القلب نزّه داخلك من الأنانية
إذا ما أردت لضوء الشمعة أن يستمر
يا «ولي» لقد نلت حكم دولة القناعة
وهكذا صارت الأرض لك بمثابة العرش
وصارت السماء لك كالمظلة الملكية
طمع المال عيب كله عيب
وعيب أن تراودك أفكار
الحصول على كنوز العالم..»

ويعرض ولي في أشعاره تجارب الحياة العميقة المتنوعة لتصبح جزءاً من مشاعرنا وأحاسيسنا واستخدامه للألفاظ السهلة البسيطة بالإضافة إلى عمق العاطفة يترك أثراً عميقاً على قلب القارىء:

«سيظل الأمر معلقاً أيها المسافر
فلا وقت للبكاء
القلب يضطرب والحبيب لا يدرى

إن أفضل الأعمال الانشغال بالحب
سواء كان هذا الحب حقيقيا أم مجازيا
في ليلة الفراق لم يصدر
عن الأحبة والخلان
سوى الآهات والبكاء والاضطراب
وهذا هو الافلاس الذي يقضي على
الربيع بوروده المتنوعة
وبالتالي يقضي على قيمة الانسان»(١١).

في الأشعار السابقة تنوع مما ساعد على اتساع رقعة الغزل عند ولي ليتضمن جميع الأفكار والموضوعات والإحساسات والعواطف والتجارب وليجد الغزل الأردي اللون الأدبي الذي لايزال حياً باقياً حتى اليوم.
يقــول ولــي:

«لا أدري إلى أين أمضي
وماذا أفعل فالقلب حزين يائس
وأرديتي تخضبت حزناً عليك
فأنا أرتدى لباس العشق
أنا لست وحيداً بفراقك
فالحزن والغم يحيطان بي من كل صوب
يا «ولي» لقد أصبت نفسك بما أصبتها به
فقد نظرت إلى من أشاحوا بوجوههم عنك
فمن سلك طريق العداء لاينال الّا العداء جزاء
ألا تدري:
أن قاطع الطريق عدو للسراج».

و «ولي» يستخدم في أشعاره التشبيه والاستعارة والجناس والتلميح والمحاكاة والإيهام وغيرها من فنون الكلام مما يزيد من تأثير أشعاره كما ينفرد بلحن شعرى خاص تميزت به أشعاره الأردية[١٢].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن ولياً فتح قلبه للغة الفارسية يستفيد منها، وهكذا امتلأ ديوانه بالأشعار التي تتماثل والأشعار الفارسية من ناحية الفكر والمضمون، وقد أثبت الأستاذ عبد السلام الندوي في كتابه شعر الهند[١٣] نماذج من الأشعار الفارسية التي نقلها أو ترجمها ولي في أشعاره الأردية.

وقد قام ولي بعمل عظيم وهو ترجمة المصطلحات والتعبيرات الفارسية إلى الأردية فعمل بذلك على إثراء اللغة الأردية والشعر الأردي[١٤].

ولم يتقوقع ولي على نفسه بل كان يرى جيوش المسلمين وهي تفتح البلاد من حوله ويرى الدعاة ينضمون إلى جيوش السلطان يجاهدون في سبيل الله، وقد تأثر ولي بإحدى المعارك أو الغزوات وقال:

قبلـــهٔ أهـــل صفـــا شمشـــير هي
همـــارى مشكـــل كشا شمشيرهـــى

. . . .

كعبـــة فتـــح وظفـــر ميـــن اى ولـــى
شكـــل محـــراب دعـــا شمشيرهـــى[١٥]

يقول الشاعر:

السيف قبلة أهل الصفا، والسيف لا يحل عقدة مشكلاتنا.
المجاهدون هم أهل السعادة ولم لا...وهم بالسيف في ظل أجنحة العقاب الملكي...
لم لا، وهم يغمدون السيوف، أظافر أسد الله، في صدور أعداء الله.
يظهر الريحان أولا ثم يتحول إلى لون الخزامي الأحمر القاني،

وبعدها يظهر السيف وقد تخضب بلون الحناء
والشهداء يتساقطون لكن لا يموتون
فهم مخلدون، فبالسيف حركوا أمواج ماء الحياة
ومن مضوا على طريق الزهد والورع
تزول مشكلاتهم وتنتهي
لأن عصا هؤلاء الزهاد
تتحول الى سيف حاد
ويفتح السيف كل الأبواب
ويقلم أظافر كل مشكلة
يا «ولي» إن السيف في كعبة الفتح والظفر
مثل الدعاء.

معاصرو ولي

ولد ولي الدكن كما سبق وذكرنا في فترة حضارية ساعدت على وصول صوته إلى جميع أنحاء شبه القارة الهندية، وتركت أشعاره بصماتها واضحة على جميع شعراء زمانه وعلى من خلفه من شعراء، وقد أشاد بولي الدكني كل من: آبرو وحاتم وهما شاعران كبيران، وحاتم يقول:

حاتم مين فن شعر مين كجهه تو يهى كم نهين
ليكن ولي ولي هى سخن كي بيج

«أنت لست بشيء هين في فن الشعر، أما ولى «الدكني» فهو ولي الشعر ففي داخله بذرة شجرة الأدب».

وفي المقدمة التي كتبها حاتم لديوانه (ديوان زاده) يعبر فيها عن تأثره بولي ويعترف فيها بأستاذيته:

«در شعر فارسي پيرو ميرزا صائب است ودر ريخته ولي را استاذ ميداند»[١٦].

يقول «شيخي في الشعر الفارسي هو ميرزا صائب وأستاذى في شعر الريخته (الأردي) هو ولى الدكني».

ومن معاصرى ولي نذكر فراقي، وآزاد وكذا داود وسراج وقاسم، ومن الجيل الثاني له مباشرة فاني وحاتم وآبرو ويكرنگ وناجي ومضمون وغيرهم ممن شاهدوه واستمعوا إلى أشعاره إن لم ينشدوها. وهؤلاء هم الشعراء الذين بدأت شهرتهم تصل إلى أرجاء الهند في أواخر حياة ولي، أو دخلوا بلاط الشهرة بعد وفاته.

سيد محمد فراقي (١٠٩٧ ــ ١١٤٤هـ/١٦٨٥ ــ ١٧٣١م) :

شاعر معاصر لولي الدكني ذكره ولي نفسه في موضعين من أشعاره وقد اتجه فراقي لقول الشعر بالأردية في فترة متأخرة من حياته، ويرد اسم فراقي ضمن قائمة أسماء الشعراء الذين سافروا من الدكن إلى دهلي مثل ولي وآزاد وبيچاره[١٩].

قرض الشاعر أشعاره بالدكنية متأثراً بأسلوب الريخته، مما جعل أشعاره تفهم اليوم بسهولة، والسبب الذي جعله لا يقرض أشعاره بالريخته هو أنه بيجابورى اللغة ومن هنا فلا يمكن مقارنة أشعاره بأشعار ولي[٢٠].

كتب فراقي مثنوياً طويلاً باسم «مرآة الحشر» (١١٣٣هـ ــ ١٧٢٠م)، كما كتب غزليات تضمنت العديد من النصائح التي أكد فيها على موضوعات القناعة والبعد عن الطمع والجشع كما أكد على التسامح مع الأعداء.

يقول في بعض نصائحه:

«أيها الصادق. لا تذكر أبداً اسم الدنيا
ولا يساورك الطمع فيها
اصدق القول، ولا تقرب الكأس أبدا

والأفضل أن تحطم الكأس والابريق
أيها الرجل الحلال: لاتقرب حراما
أيها العبد الفقير المستغني
الزاهد في هذه الدنيا
لاتقبل تحيات الملوك
أيها الدرويش المعتزل عن الناس..
لا تأخذ من خيرات العباد
واشكر الله ــ فالله هو الواهب
ولا تتحمل منة الصباح والمساء
لك أن تذكر العشق أمام من يعرفه
ولكن يا أبا الهوس. لا تذكر العشق
أمام من يجهله
يا ــ فراقي ــ يكفيك المدح والثناء على شعرك
فلا تأخذ أجراً أبدا مكافأة عليه(نص ٢).

هذا هو أسلوب وبيان «فراقي» في مثنوي«مرآة الحشر» وهو الذي يتخذ من علامات القيامة وواقعاتها موضوعاً له، والشاعر في المثنوى يضع أمام القارىء صورة لعلامات يوم الحشر والقيامة، ويتحدث عن الثواب والعقاب والصراط، ويفهم من مطالعة المثنوي أن الشاعر كتبه لابنه الذي لم يكن قد تجاوز الرابعة من عمره، حتى يكون عوناً له على التقوى والورع والصلاح وذلك حين يشتد عوده.

سيد سراج الدين أورنگ آبادي (١١٢٨ ــ ١١٧٧هـ/١٧١٥ ــ ١٧٦٣م) :

أعظم شعراء العصر التالي لولي والسابق لمير وسودا، لايُدانيه أحد في

فصاحة شعره، وحرارة عاطفته، وقوة بيانه، وجزالة ألفاظه، فالقارىء لأشعاره يشعر أنه أمام «صوت شعري» جديد يصدر لأول مرة في الشعر الأردي.

عاش سراج في عالم الروحانية الصافي الطاهر، وغلبه الزهد والتقوى ومن ناحية أخرى ساعده تمكنه من الفارسية وأدبها على استخدام وسائل الإيضاح اللغوية في أشعاره فأبدع في استخدام مصطلحات اللغة ولاشك أن لعبقرية الشاعر حقوقها، فالفرد هو الذي يبدأ في الإفادة من الإمكانيات المتوفرة حوله وفي القيام بما تطلبه من حاجة فنية في أطوارها الاجتماعية.

غلب الشاعر ذكاؤه فأنهى تعليمه في الصغر، وحين بلغ الثانية عشرة من عمره التصق بالعلماء ولازمهم وانطلق لسانه بالشعر الفارسي طواعية، وهو شعر إذا ما جمع كوّن ديواناً ضخماً، واستمر الشاعر يقرض الشعر إلى أن نصحه أحد علماء الدين بالإقلاع عن قول الشعر، وكان أحد رفاقه ويدعى «عبد الرسول خان» قد قام بترتيب ديوان الشاعر سنة ١١٥٢هـ/١٧٢٩م وهو ديوان ضخم يضم غزليات، ومثنويات وقصائد، وترجيعات، ومخمسات، ورباعيات كتبها الشاعر في خمس أو ست سنوات. فحين رتب الشاعر ديوانه (١١٥٢هـ/١٧٢٩م) كان عمره ٢٤ سنة فقط[٢٢].

«كان عمرى الفاني في عقده الرابع والعشرين حينما جمعت هذه الأشعار المبعثرة، وكان ذلك في سنة اثنتين وخمسين ومائة وألف (١١٥٢هـ) من هجرة النبي»[نص ٣].

سيطر الزهد على الشاعر حتى صار صفة له، تحدثت عنها كتب الزهاد، هذا بالإضافة إلى أن ترك سراج قول الشعر هو بالنسبة لشاعر فطري أمر غير فطري وهو أمر محير طبعاً، إلا أنه بناء على نصيحة أحد العلماء ــ الذين أشرفوا على تربيته ــ له يترك الشعر، كما أن الحماس الداخلي الذي أضاء له سبل الإبداع حين بدأ يخبو، بدأت معه شموع أشعاره في الذوبان، والانتهاء تدريجياً، وقد شعر سراج نفسه بهذا الأمر:

«فقدت لآليء شعري لمعانها، فقد جمع سراج جميع الجواهر الأصيلة وانتهى»(نص ٤).

إن قول الشعر هو نفسه بالنسبة لشاعر فطري كالتنفس بالنسبة للإنسان، إلا أن الحكم الذي أصدره المعلم لتلميذه كان يمثل أساساً الصوت الذي يصدح داخل قلب سراج نفسه، فسراج نفسه هو الذي يقرر قبوله لهذا الحكم من عدمه كما أن من يحترق باللهيب ذاته عن طواعيه هو نفسه الذي يقرر البعد عنه[٢٣].

كان هدف سراج من قول الشعر أن يناجي الله بما يختلج بداخله من عاطفة جياشة مليئة بالمحبة وهو يناجي ربه فيقول:

«يا مالك روح سراج...
استمع إلى هذا الشعر المليىء بالآلام
فديواننا هو تعبير عن أحوالنا
أنت هدف سراج المتعزل
كما يكون الورد ضياء عيون البلبل المغرد
حينما تسنح لي الفرصة..
سأنشد أمامه هذه الغزلية
لعل آلام قلب سراج تؤثر فيه»(نص ٥).

ومن الجدير بالذكر أن شدة العشق لدى سراج لم تفقد شعره توازنه البياني، فالتعبير الشعرى فيه توازن إذ يلتقي القلب بالعقل فيكوّنان وحدة واحدة داخل العمل الإبداعي، وهنا تكمن سر عظمة سراج تلك العظمة التي وضعته في مصاف الشعراء الكبار، وساعدته على أن يحمل«مدرسة ولي»الأدبية «الريخته» خطوة إلى الأمام ويتقدم بها حتى لاحت شمس مدرسة «مير» الأدبية في أفق الشعر الأردي، وأشعار سراج إنما صدرت نتيجة لالتقاء الشعور واللاشعور عنده،

وهو التقاء طبيعي صادر عن شدة العاطفة، وتوازن التعبير، فالشاعر يعبر عن لهيب عشقه الإلهي بتوازن بياني رائع ومؤثر[٢٤].

«لقد احترق «سراج» بلهيب الشوق
وهو يدري أنه لم يفعل شيئاً لا يليق به
ياحرقة قلب سراج
لماذا أنت صامتة؟ فلتسألي عن حالي
فنيران غمك قد اندلعت في قلبي هذه الليلة
فلتتحدثي..
ياسراج ــ أشعارك هذه... كم هي
شديدة الأثر
كأنها لفحات حرقة الكبد
ياسراج، إن قلبي مفعم بدم الغم
كأنه بحر نار الفراق
ياسراج إن كل شطر من شعرى
بحر ملاطم بالألم
فيجب أن تحرق أشعارى في النار
لقد تسعّرت نيران الفراق في قلبي
ما أحسنك. ياروح سراج.
لو تحضرى لاطفائها.
إن الشفاة عطشى، وآمل في سحب كرمك
فلماذا تمطر عليّ الشررَ الملتهب هكذا»(نص ٦).

وحين تبرد النيران تنطفيء شعلة الشعر عند سراج، ويقلع عن قول الشعر بناء على أمر أستاذه، يتجه إلى الله بكله.

لقد أبدع سراج في أشعاره التي جاءت واضحة، نتعرف من خلالها على أصوات شعراء الفترة التالية له من مثل ميرزا مظهر جانجانان وميردرد وسوز ومصحفي وآتش وغالب ومؤمن وحالي واقبال وهم من أبرز شعراء الأردية في العصر الحديث.

يقول سراج :

«لاتسل في يوم الوصل عن حقيقة ليلة الفراق
فانني أنسى في وقت الصباح حديث المساء
ياسراج، ماء الخضر لم يعد مفيدا، فالحياة الطويلة هناك في ظل الحبيب
إن الأمر الواضح ياسراج هو أن الدنيا دار فناء.
فالمطرب هراء والقدح هراء والمحفل هراء.
كيف تفكر في اخماد الشرر المتطاير من الدموع؟!
حينما تضطرم النار في الماء فإطفاؤها أمر صعب
هاهو سراج قد احترق بنيران العشق.
وهذا هو حال الفراشات حول النار
فتقبلني ياالهي في ظل عبوديتك
ها أنا قد أصبحت عبدك المطيع»(نص ٧).

كان حب الشاعر لله هو مركز الدائرة الفكرية لديه، وكان هذا الحب بحراً ظلت أمواجه تتلاطم داخل شخصية الشاعر وداخل مزاجه، ولقد ولّدت حرقة الحب داخل شخصيته صفات التواضع والانكسار والفناء والجمال والجلال فجعلته واسع المدارك واسع الصدر يتقبل كل شيء يقول:

«أيها الرفاق استمعوا إلى حكاية آلامي
اقطفوا البراعم من روض قلبي

إن الآلام التي مرت بي آلام عجيبة
فقد شملت كل معاناتي
ماذا أقول وقد ثقبت كبدى باصابتك لي؟
وحكايتي حكاية لا تنتهي..
لو سمعها الحجر
لتفتت منزعجاً متحيراً»(نص ٨).

والشاعر يدعو الله أن ينقذه مما يعاني في الدنيا، وأن يحول قلبه عن محبة (الأصنام) أى جمال أهل الدنيا وما كان الشعراء الآخرون يتغنون به، إلى محبة الله الواحد الأحد:

«**قضيت عمرى في عبادة الأصنام، مضى العمر في غفلة وفي جهل وفي سكر...**
والآن أود أن أفيق إلى رشدى
والآن أود أن أفيق من حلم الغفلة هذا»(نص ٩).

وينفصل الشاعر عن علائق الحياة هذه ويتجه بكله إلى ربه ويتوجه بالشكر إليه:

«**شكراً لله فقد تقطعت السلاسل التي كبلت قدمي»**(نص ١٠).

وانتقل سراج أورنك آبادى إلي الرفيق الأعلى ودّع الحياة واشتركت مدينته كلها في وداعه بعد أن ذاعت شهرته في الهند كلها، وبعد أن كانت أشعاره تنشد في كل مكان[٢٥].

المصادر والحواشي:

(١) وهي جميعها مأخوذه عن العربية. انظر براون تاريخ الأدب الفارسي ترجمة د. الشواربي.

(٢) مير حسن ص ١٨٤. انجمن ترقي هند. «ابتدائي ريخته ازوست أول استاذى اين فن بنام اوست .. كان أول من بدأ فن الريخته وأول أساتذة هذا الفن.

(٣) ذكر هذا اللقاء كل من صاحب «مخزن النكات» چاند بورى ص ٢٢/٢١ مرتبه د. اقتدار حسين لاهور ١٩٦٦ وصاحب نكات الشعراء مير تقي مير ص ٩٢ ط بدايون.

(٤) آب حيات محمد حسين آزاد، ص ٨٩ ط لاهور.

(٥) انظر جميل جالبي تاريخ أدب اردو جلد أول ص ٥٣٢، ٥٣٣، ٥٣٤، والنسخة الخطية لديوان ولي بمكتبة جامعة البنجاب وأيضاً مجلة الكلية الشرقية لاهور عدد نوفمبر ١٩٤١م ص ١٦ وكتاب ولي گجراتي لظهير الدين مدني ط بمباى ١٩٥٠م.

(٦) انظر بحث د. جميل جالبي عن سنة وفاة ولي تاريخ أدب أردو مجلد أول ص ٥٣٥ وما بعدها و **M. Sadiq. A. History of Urdu Lit . p. 56**

(٧) جميل جالبي تاريخ أدب أردو جلد أول ص ٥٤٠.

(٨) المرجع السابق نفس الصفحة.

(٩) د. سيد عبدالله: ولي سي اقبال تک ص ١٠ وما بعدها.

(١٠) عبر الشاعر محمد اقبال عن هذا المعنى بدقة فقال:

إنمـــا الكافـــر حيـــران له الآفاق تيـــه
وأرى المؤمـن كونـــا تاهت الآفاق فيـــه

(١١) مختارات من ديوان ولي

(١٢) انظر تفصيل ذلك في كتاب صفير أحمد بلگرامي «جلوة خضر» ص ٦٩ ـــ ٧٦ ط الهند.

(١٣) شعر الهند الجزء الأول ص ٢٧، ٢٨، ط ١٩٤٢م

(١٤) مجلة الأزهر ولي رائد الشعر الأردي صفر ١٤٠٤هـ.

(١٥) النص: تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند جلد أول ص ٥٥٠.

(١٦) شاه حاتم حالات وكلام مرتبه (غلام حسين ذو الفقار ص ٦١ لاهور ١٩٦٤م).

(١٧) مجموعة نغز، قدرت الله قاسم ص ٣٩٨ جامعة البنجاب.

(١٨) انظر جميل جالبي تاريخ أدب أردو جـ ١ ص ٥٥٦ لاهور.

(١٩) مخزن النكات، قائم، ص ١٨ ط لاهور.

(٢٠) جميل جالبي، تاريخ أدب أردو جلد ١ ص ٥٦٠.

(٢١) چمنستان شعر ١ ص ٣٩٩ اورنگ آباد ١٩٢٨م.

(٢٢) جميل جالبي، تاريخ أدب أردو جـ ١ ص ٥٦٧

(٢٣) كتب سراج، ديوانه الضخم في خمس أو ست سنوات.

(٢٤) نقلاً عن جميل جالبى ص ٥٧١ جـ ١.

(٢٥) انظر ـــ تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهندساتوين جلدـ اردو ادب دوم بنجاب يوني ورسيتى

ط ـــ جميل جالبي تاريخ أدب أردو جلد أول ٥٦٦ وما بعدها.

النصوص

(۱) ہر ذرّہ عالم میں ہے خورشید حقیقی
یوں پوچھ کہ بُلبل ہوں ہر اک غنچہ وہاں کا

(۲) سبھی دنیاں کا کام نالینا
بات ست کر یو جام نالینا
بھور شیشہ بہتر یو جام بجھار
اے حلال حرام نالینا
جگ میں درویش جو ہی مستغنی
خسروان کا سلام نالینا
جو قلندر ہی اصل گوشہ نشین
بھیک اس کا علام نالینا
دوستی دوستاں سوں سب بی کریں
خصم تی انتقام نالینا
شکر کرتا جو کچھ دیا سو خدا
منت صبح و شام نالینا
عشق کا خاص نام لیو تو لیو

بوالہوس ہر کدام نہ لینا
اے فراقی سخن کی قیمت کوں
بس ہی تحسین دام نا لینا

(۳) جب کیا خبرو پریشان سخن شیرازہ بند
تھی برس چوبیس میری عمر بے بنیاد کے

سال ہجری تھی ہزار و یکی صد و پنجاہ و دو
واقف علم لدنی ارشاد کے

(٤) نہیں رہا سخن آبدار کا موتی
سراج طبع کی سب جوہروں کو رول چکا

(۵) اے جان سراج ایک غزل درد کی سُن جا
مجموعۂ احوال ہے دیوان ہمارا
تو مقصدِ غزلِ سراج خواں ہے جیوں کہ گل
جانِ نظر بد ہے بلبل خوش گو کی چشم کا
میں وقت پا کے اس کو سناؤں گا غزل
درد دل سراج مگر کچھ اثر کرے

(نص ٦) جل گیا شوق کے شعلوں میں سراج

اپنی دانست میں ہے جانہ کیا

خاموش نہ ہو سوز سراج آج کی شب پوچھو

بھڑکی ہے میرے دل میں تیرے غم کی اگن بول

سراج اشعار تیرے کیا بلا ہیں

بھبوکے ہیں مگر سوزِ جگر کے

دل میرا خون پذیرِ غم ہے سراج

ہجر کی آگ کا سمندر ہے

اے سراج ہر مصرع درد کا سمندر ہے

چاہے سخن میرا آگ میں جلا دیجئے

بھڑکے ہیں میرے دل میں یہ آگ کے شعلے

وہ جانِ سراج آکے بجھا دے تو بجا ہے

ہوں ترے اَبر کرم کا تشنہ بلب

آگ کا مینہ کیوں تو برسانے لگا

(نص ۷) وصل کے دن شبِ ہجراں کی حقیقت مت پوچھ

بھول جاتی ہے مجھے صبح تو پھر شام کی بات

اے سراج اب خضر نہیں درکار
رشتۂ ذات سے ہے عمرِ دراز
روشن ہے اے سراج کہ فانی ہے سب جہاں
مطرب غلط ہے جام غلط انجمن غلط
کس طرح کیجئے فکر شرر افسانۂ اشک
جب کہ پانی میں لگی آگ بجھانا مشکل
سراج آتشِ عشق میں جل گیا ہے
پتنگوں کی آخر یہی ہیں سزائیں
بندگی میں مجھے قبول کرو
میں تمھارا غلام ہوتا ہوں
(الف ۸) ارے ہم نشینو! میرا دکھ سُنو
مِرے دل کے دکھ کی کلیاں چنو
مِرے پر عجب طرح کے درد ہیں
کہ سب درد اس درد کے گرد ہیں
کیوں کیا کلیجے میں سوراخ ہے
مری داستان شاخ در شاخ ہے

اگر سنگ بھی حال میرا سنے
تو حیرت سے چکر میں جا سر دُھنے
گزر گئی مری بُت پرستی میں عمرُ (نص ۹)
کٹی غفلت و جہل میں و مسیتی عمرُ

میں اب چاہتا ہوں کہ ہوشیار ہوں
اب اس خواب غفلت سے بیدار ہوں
شکر خدا کہ پاؤں کی زنجیر کٹ گئی (نص ۱۰)

الفصل الخامس

الأدب الأردي في مطلع ق ١٢هـ/ ١٨م

١ ـ الظروف السياسية والاجتماعية وأثرها على الأدب:

ـ الظروف السياسية.

ـ سقوط الدولة المغولية: النتائج والآثار.

ـ حركة الإصلاح وتنقية الإسلام، ورد البدع على يد شاه ولي الله.

ـ التأثيرات الاجتماعية على الأدب الأردي.

ـ خصائص الأدب الأردي.

٢ ـ الشعر الديني:

ـ نظرة على الشعر الديني مع نموذج من أشعار روشن علي.

٣ ـ الشعر الإصلاحي:

ـ ظهور هذا النمط الشعري، ونماذج من أشعار جعفر زتلّي.

الأدب الأردى في مطلع ق ١٢هـ/١٨م

أولاً ــ الظروف السياسية والاجتماعية وأثرها على الأدب

الظروف السياسية :

وصلت السلطنة الإسلامية في شبه القارة الهندية الباكستانية في عهد الإمبراطور أورنگزيب (٤٩ سنة) إلى أوجها إلّا أن هذا المجد الظاهر كان بداخله عوامل الاضمحلال الخفية للسلطنة، فقد كان المعارضون يتحركون ضد الدولة من كل جانب، وواجهت جيوش الدولة المغولية مشكلات عديدة في قمع الاضطرابات التي كانت تظهر في أطراف الدولة المتباعدة، فقد كان تحريك الجيش من منطقة إلى أخرى يعني تحريك مدينة كاملة، فالقافلة لم تكن تضم جنوداً وضباطاً فقط، بل كانت تضم أقارب الرؤساء والضباط والجنود بالإضافة إلى عائلاتهم وكذلك موظفيهم، ولم تكن مدافع الدولة المغولية قادرة على التصدي للمدافع الإيرانية الحديثة مما أدى إلى تفوق الإيرانيين في منطقة قندهار، هذا مما شجع فئات أخرى وطوائف عديدة على إعلان الانفصال كما حدث بالنسبة للراجبوت والجات والسكهـ.

أدى هذا الأمر إلى اضمحلال الدولة المغولية بعد ضعفها إلا أن العامل الأساسي في هذا الموضوع هو ظهور الفرق الدينية بين المسلمين، وظهور التفرقة الاجتماعية بينهم على أساس الإقليمية والمولد، وهكذا بدأت مجموعات إيرانية وأخرى طورانية في الظهور داخل الدولة الواحدة، أضف إلى هذا اتجاه البلاط في زمان جهانگير وشاهجان إلى الانغماس في الملذات والمتع مما أضعف الروح العسكرية، وزاد من طلب الراحة والدعة وأثر هذا بدوره على الروح العامة للمسلمين، فلم يعد المسلمون يهتمون بشعورهم السياسي وصرفوا

النظر عن أهدافهم الأساسية واتجهوا إلى الأمور الصغيرة التافهة في الحياة فظهرت بينهم الأنانية، وانتشرت فيهم المؤامرات وبدأت بعض جيوش المسلمين تحارب من أجل الحصول على المال والغنيمة لا من أجل نشر الإسلام وتقوية شوكته، فانتشر الفساد وعمت الرشوة وساءت الأخلاق بين أفراد الجيش المغولي.

هذا بالإضافة إلى فتنة الشيعة(*)، واتساع هوة الخلافات مع أهل السنة وإثارة أهل التشيع للمشكلات والمؤامرات ومحاولتهم السيطرة على بعض المناطق وضرب أهل السنة(١).

ولم تحاول الطوائف الدينية المتناحرة فيما بينها العمل على مواجهة الخطر الذي حاق بالدولة من كل جانب، وحين نصل إلى منتصف القرن الثامن عشر الميلادي /الثاني عشر الهجري تكون الدولة المغولية قد أوشكت على السقوط بعد أن دخلها المراهتة والأفغان وبدأ المحافظون (عمال الأقاليم) إعلان العصيان والامتناع عن إرسال الخراج إلى الحكومة المركزية، ولم يعد هناك أى قانون يحكم الدولة، ووصل الأمر إلى تنافس مجموعات الأمراء المغوليين على السلطة يعضدهم في ذلك مجموعات من رجال البلاط الفاسدين.

وفي زمان محمد شاه الذي حكم ٢٩ سنة تمكن نادر شاه وهو طاغية إيراني من دخول الهند سنة ١٧٣٩م(٢)، بعد أن غزا كابل وبشاور بسهولة ووصل إلى دهلي يحطم كل ما يقابله ويقتل كل من يعارضه، وأعمل القتل والنهب والسلب في دهلي مما أدى إلى زعزعة سيطرة الحكومة المركزية على الأقاليم.

(*) تمثلت في إثارة الخلافات بين المسلمين وبث الفتن بينهم والتقرب إلى الهنادكة على حساب المسلمين ومهاجمة الفكر الإسلامي الصحيح والطعن في الصحابة والتابعين وما إلى ذلك.

وقد عاد نادر شاه الابدالي ليستولي على دهلي مرة أخرى سنة ١١٧٤هـ/١٧٦٠م، إلّا أنه في هذه المرة لم يكتف بالسلب والنهب بل عزل شاهجهان الثالث، وأصبح بيده تعيين من يشاء على عرش الدولة المغولية، وكان هذا في وقت بدأ الإنجليز يتوغلون فيه داخل منطقة البنغال، ويسيطرون عليها سيطرة تامة، وهكذا ساعد نادر شاه الإنجليز بطريقة غير مباشرة في القضاء على الدولة المغولية، وخضع شاه عالم الإمبراطور المغولي لسيطرة الإنجليز الذين أبقوه في «إله آباد» حتى ١١٨٥هـ/١٧٧١م ثم تمكن من الذهاب إلى دهلي عام ١١٨٦هـ/١٧٧٢م وظل بها حتى ١١٩٧هـ/١٧٨٢م بمساعدة وزيره ذي الفقار مرزاخان.

ورغم أن شاه عالم حاول الحفاظ على ما تبقى له من ملك إلّا أن سيطرة الإنجليز بدأت تتزايد بعد أن وصلت إليهم الأسلحة الحديثة، وتحسن نظام الجيش الإنجليزي فتمكنوا من السيطرة على جميع القوى الكبيرة والصغيرة بالهند. وفي سنة ١٢١٨هـ/١٨٠٣م قام الجنرال ليك بالاستيلاء على علي گره ودهلي وآگره وقام الجنرال ويلزل بالاستيلاء على تاكبور وراجه وغيرها في منطقة الدكن، ودخل الإنجليز دهلي عام ١٢١٨هـ/١٨٠٣م وانحصرت سلطة الإمبراطور المغولي إلى داخل القلعة الحمراء التي لم تكن سوى قرية صغيرة عاش فيها مع أهله وموظفيه(٣).

سقوط الدولة المغولية ـــ النتائج والآثار :

يرجع بعض المؤلفين ومن بينهم بعض الباكستانيين(٤) سقوط الدولة المغولية إلى أسباب اقتصادية بحتة، وهذا أمر غير مقبول، والواقع أن البعد عن الإسلام الصحيح، وإبطال روح الجهاد عند المسلمين، واتجاههم إلى الترف والدعة، وانتشار الفساد والرشوة والأنانية ثم ظهور الفرق الضالة بين المسلمين كان من الأسباب التي أدت إلى انهيار أعمدة الدولة المغولية بالهند، ويشهد التاريخ أن

الدولة ظلت قوية متماسكة ما دامت متمسكة بالإسلام، وعهد الإمبراطور عالمكَير الذي جعل من الاسلام دستوراً للدولة، وتمسك بالدين والشريعة الاسلامية هو أكبر دليل على صحة هذا القول.

لقد أدى فساد المجتمع إلى ظهور ردود فعل داخل المجتمع فقد ظهرت طبقة أدارت ظهرها للدنيا المادية ولعلائقها ولكل مافيها، واتجهت بكلها إلى الآخرة تستلهم من الدين عوناً لها ووسيلة للنجاة الفردية، هذا بينما ظهرت طبقة أخرى لم تفكر في الدين ولم تفكر في الآخرة واتخذت من اللهو واللذة وسيلةً وملجأ لها في الحياة.

ومن العجيب أن يحاول البعض أن يركب سفينتي الطبقتين السابقتين في وقت واحد. هذا بينما ظهرت طبقة الاحتجاج على هذه الظروف، وبدأت في توجيه الناس إلى المساوىء التي تحيط بهم والطبقة الرابعة لم تكتف بهذا بل حاولت جادة إصلاح الأحوال الفاسدة.

وفيما يلي تفصيل بسيط لظروف الطبقات التي شملها المجتمع الاسلامي آنذاك:

الطبقة الأولى: ضمت أولئك الناس الذين بالغوا في الزهد والتقوى، واتجهوا إلى ترك الحياة كلية، وغلب عليهم طابع الفرار من الحياة، ودعوا الناس إلى ترك الدنيا الفانية فهي مجرد سراب، وصوّروا لهم الصبر والقناعة والتوكل والاستغناء على أنها هي أحسن قيم الحياة، وأن كل شيء من الله وكل شيء إلى الله وكل شيء هو الله، ولهذا يجب على الإنسان أن يفنى في الله، إلى آخر هذه التعليمات التي تصل بالإنسان في النهاية إلى العمل خلافاً لما أمر الله به عباده، من ضرورة العمل والكفاح والجهاد إذ هو خليفة الله على الأرض.

الطبقة الثانية: طبقة لجأت إلى أسلوب الهروب والفرار، ولكنه فرار من نوع

آخر، فهو فرار لمن يملكون السلطة والجاه والمال وهي طبقة السلاطين والأمراء وأصحاب القدرة من الناس الذين انغمسوا في اللهو واللعب والشراب والرقص والغناء، حتى يتمكنوا من نسيان مرارة الحياة. ويحكى أن محمد شاه إمبراطور المغول كان إذا سمع خبراً عن سقوط منطقة في يد الأعداء أصابه جرح لا يندمل إلّا إذا ذهب إلى الحدائق أو ذهب إلى الصيد، وهكذا كان وزيره[٥] بل كان رجال البلاط إذا أصابت الدولة مصيبة عمّ البلاط الطبل والرقص والغناء وكان الحضور يقهقهون بدلاً من أن تحمر وجوههم خجلاً[٦].

الطبقة الثالثة: طبقة أعلنت احتجاجها على مجتمعها، وكان هذا الاحتجاج عن طريق القلم، فقام بعض هؤلاء بالكتابة نثراً، بينما قام البعض الآخر بالكتابة شعراً يلقون الضوء على الظروف والأحوال،ويوجهون أنظار الناس إلى مساوىء المجتمع، وعلى سبيل المثال قام غلام على آزاد بلگرامي في تذكرته «خزانه عامرة» بنقد أحوال ذلك الزمان بطريقة غير مباشرة، بينما قام مير جعفر زتّلي عن طريق الأشعار الهزلية وأشعار السخرية والتهكم بنقد الفساد الذي تفشى وانتشر، وقام ناجي وحاتم وسودا ومير وغيرهم عن طريق ماكتبوه من أشعار بتوجيه النقد اللاذع لكل أوجه الفساد والفوضى التي عمت البلاد.

وسوف نورد أمثلة لأشعارهم تلك فيما بعد.

الطبقة الرابعة: وهي الطبقة التي رأت أن مجرد الاحتجاج لا يكفي فرفعوا لواء الإصلاح العملي، وكان على رأس هؤلاء المصلحين شاه ولي الله الدهلوي الذي ولد عام ١١١٥هـ/١٧٠٣م واحتل مكان والده في الدرس والتدريس، وعمره لا يتجاوز السابعة عشرة، ثم ذهب لأداء فريضة الحج وعاد إلى الوطن فترك حلقات الدرس الضيقة (١١٤٥هـ/١٧٣٢م) ووجه تلاميذه إلى مختلف فروع العلوم الإسلامية، وإلى أن يكرسوا حياتهم في الجهاد بالقلم حتى يخلوا مسلمي الهند من الانحطاط الديني والأخلاقي.

ورسم صورة لمجتمع إسلامي لا يكون الناس فيه فريسة الانفعال وألّا يتجهوا إلى السلبية في الحياة وألّا يغرقوا أنفسهم في بحر من اللهو واللذة فينسون بالتالي مسئولياتهم الشخصية وواجباتهم الاجتماعية، بل يجب أن يكون الناس في هذا المجتمع منظمين يقظين عارفين لواجباتهم خاضعين للقوانين والشريعة، يكسبون عيشهم وقوتهم بجدهم وساعدهم.

دعا شاه ولي الله إلى تكوين مجتمع يبتعد عن الإفراط والتفريط في أمور الدنيا ويتجنب المبالغة والاغراق في الرياضات والعبادات على أن يكون الحكام في هذا المجتمع من العقلاء العادلين، وباختصار قدم شاه ولي الله صورة للمجتمع الإسلامي المتوازن، وحاول العمل على تحقيق هذه الصورة على أرض الواقع.

ورأى شاه ولي الله أن إقامة المجتمع الإسلامي تستلزم أن يعرف الناس التعليمات القرآنية بطريقة صحيحة وكذلك الأحاديث النبوية.

أما قراءة القرآن الكريم لمجرد الدين والحصول على البركة فهذا أمر آخر، كما أن محاولة الاستفادة المباشرة من تعليماته وهداياته أمر آخر، ولهذا قام شاه ولي الله فترجم معاني القرآن الكريم إلى الفارسية حتى ينشر التعليمات القرآنية الصحيحة بين الناس، كما وضع للترجمة مقدمة أورد فيها إرشادات لهداية المترجمين لمعاني القرآن، وكتب بحثاً عن علم التفسير، كما نقد الروايات الاسرائيلية ورسوم الجاهلية، وشرح بالفارسية مجموعة «الموطأ» في الأحاديث النبوية، وباختصار أقام مدرسة خاصة لتعليم الحديث. كما كتب بحثاً مستقلاً عن أهمية الاجتهاد وأحكامه وضرورياته، أما رأيه في الفقه فهو الأخذ بآراء الأئمة الأربعة، وهكذا سلك شاه ولي الله سبيل الاعتدال، فخلع جذور المعارك التي لامعنى لها ولا نتيجة لها وهي معارك دارت نتيجة للاختلافات بين أهل السنة وبين أتباع المذاهب الأربعة.

وأبطل شاه ولي الله ماشاع بين عامة الناس من السحر والشعوذة والتعاويذ وأطلقوا عليه «كرامات» روجها الدراويش، ودعا الناس إلى الابتعاد عن شيوخ البدعة والضلالة وقال: «**إن رأيتم منهم كرامة من الكرامات فما هي إلّا طلسم سحر لا علاقة لها بالقرب الالهي**».

وأوضح في مؤلفاته العناصر الدخيلة على الزهد الإسلامي والتي أحالته إلى نوع من التصوف الدخيل على الإسلام(٧).

كما قام شاه ولي الله بتنقية الإسلام مما أصابه من شوائب باسم التصوف وقام أيضاً بإيضاح الفرق بين تاريخ الإسلام وتاريخ المسلمين، وحاول أن يوضح حال الإسلام في الواقع بين الأمم التي دخلت الإسلام في القرون السابقة، وأى خلط جاهلي احتوته عقائد المسلمين وأفكارهم وعلومهم وأخلاقهم وسياساتهم، ورأى أن أساس جميع المساوىء كامنة في أمرين: الديكتاتورية في الحكم من ناحية، وإبطال روح الجهاد وسيطرة التقليد المتحجر على العقول من ناحية أخرى.

ومن مآثر شاه ولي الله العظيمة أنه قدم النظام الفكرى والأخلاقي والشرعي والحضاري للإسلام في صورة مرتبة منظمة ومتكاملة، فعرض التعاليم الإسلامية نقية طاهرة خالصة من التأثيرات اليونانية والرومانية والهندية والإيرانية، كما أرسى دعائم الفلسفة الاجتماعية وصنف تحتها أمور الحياة المتنوعة من تدبير منزلي إلى آداب المجتمع، ومن سياسة مدنية إلى نظم الدولة والتنظيم العسكري وما إلى ذلك بصورة واضحة، كما ألقى الضوء على الأسباب التي أدت إلى وجود الفساد في الحضارة (التمدن)، ثم عرض نظام الشريعة والعبادات والأحكام والقوانين فأوضح حكمه في كل منها وفي النهاية ألقى الضوء على تاريخ النحل والشرائع فعرض للصراع التاريخي بين الإسلام والجاهلية، فأوضح الفرق بين الحكومة الجاهلية والحكومة الإسلامية وقدم هذا البحث بصور عديدة، فحثّ

أهل الإيمان على الانطلاق على طريق الجهاد لتحويل الحكومة الجاهلية إلى حكومة إسلامية.

ولم تقتصر حركة شاه ولي الله الإصلاحية على الجوانب الفكرية والدينية والأخلاقية للمسلمين بل لفتت الأنظار إلى ضرورة التخلص من المساوىء الاجتماعية للأمة، وعلى الأخص تلك المساوىء التي دخلت حياة مسلمي الهند، نتيجة تأثرهم بالهندوكية والهنادكة من مثل عدم زواج الأرملة التي مات عنها زوجها، واعتبار الطلاق غير جائز، والمطالبة بالمهور الغالية والاسراف في محافل السرور أو الحزن لمجرد التظاهر.

ورأى شاه ولي الله أن الأخلاق الاجتماعية لن تصلح مادام المجتمع مفتقر إلى نظام اجتماعي واقتصادي يخلو من الإفراط والتفريط والفوضى وعدم التوازن، وأوضح أن ضياع هيبة الحكم الإسلامي وسقوط الحكم الإسلامي راجع إلى سببين أساسيين أوضحهما في كتابه حجة الله البالغة: **الأول**: بيت المال. أى الضيق الذي أصاب خزانة الدولة، **والثاني**: الزراع وأصحاب الحرف ممن عانوا وقاسوا من دفع الضرائب الباهظة للحكومة حتى تتمكن من الإنفاق على ملذاتها ولهوها(٨).

لقد طالع شاه ولي الله أحوال مسلمي القرن الثامن عشر الميلادي/ الثاني عشر الهجري الروحية والدينية والأخلاقية والفكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والتعليمية مطالعة دقيقة، وحاول أن يصلح كل جانب من هذه الجوانب ويطوره فكتب حوالي خمسين كتاباً بالفارسية والعربية(٩).

ورغم أن شاه ولي الله كتب كثيراً من كتبه الهامة بالعربية إلّا أننا لا نجد إلّا كتاباً واحداً له معروف معرفة بسيطة لدى عدد من المتخصصين في دراسة التراث الفكري الإسلامي وهو «حجة الله البالغة».

وهو في كتابه هذا يصل إلى أفكار حديثة، وقيم لم يصل إليها التراث الإسلامي العربي مثلاً إلّا في القرن العشرين ويضم الكتاب موضوعات وأفكاراً شتى منها:

أن أحكام الشريعة الإسلامية لا تتعارض مع العقل الإنساني في مساره الناضج بل إن هذه الأحكام في اتفاق تام مع تجربة العقل الإنساني واستنتاجاته وآفاقه[١٠].

أوضح شاه ولي الله أنه لا شيء خاطىء في التراث الإسلامي كله، كل التراث صحيح وعلى ذلك فليس ثمة داع للخلاف والانقسام والفرقة الفكرية وما يتبعها من فرقة عملية[١١].

وقد عالج شاه ولي الله في كتابه «التفهيمات» نظرية التوحيد: أى وحدانية الله. ونجح في إعداد طبقة من العلماء للدفاع عن الإسلام في الهند في ظروف كان المسلمون لا يملكون فيها الوسائل أو القوة المادية للقيام بهذا الدفاع.

ومن علماء هذه الفترة الذين شاركوا بنصيب في بناء المجتمع الإسلامي وفي دعم العلوم الإسلامية نذكر:

١ ــ غلام على آزاد بلگرامي الذي ساهم في كتابة بعض الكتب التي ساعدت على إلقاء الضوء على جوانب التاريخ الأدبي والديني في الهند، ومن أهم كتبه سبحة المرجان ومآثر الكرام وخزائن عامرة وتضمنت أسماء وأحوال علماء الهند وأدبائها وشعرائها[١٢].

٢ ــ محمد مرتضي زبيدى بلگرامي، وقد تتلمذ على يد شاه ولي الله وهو الذي رتب تاج العروس، وكتب شرحاً جامعاً لإحياء علوم الدين للغزالي وكان من كبار المحدثين في زمانه، أو كما وصفوه في الهند أكبر محدث، وأكبر أديب ، وأكبر لغوى[١٣].

٣ ــ مولوى سلام الله، ساهم مساهمة كبيرة في نشر الحديث وعلوم

الحديث وترجم إلى الفارسية صحيح البخاري، وشمائل الترمذي، وشرح الموطأ، وكتب بالعربية عن أصول الحديث.

٤ ـ ملا نظام الدين، كتب عدة كتب في الفقه وغير هؤلاء كثيرون.

التأثيرات الاجتماعية على الأدب الأردي :

مع أنهم يطلقون على القرن الثامن عشر الميلادي (١٢هـ) قرن الانحطاط السياسي والاجتماعي والاقتصادي لمسلمي الهند، إلّا أن حركة بعثٍ لروح جديدة في الأمة وحركة دفعٍ جديدة للقيم الإسلامية على يد شاه ولي الله كانت قد بدأت في هذا القرن.

فقد كانت هناك حركة تهدف إلى وقف الانحطاط الديني والروحي والأخلاقي للمسلمين من ناحية، ومن ناحية أخرى كان سلاطين المغول وأمراؤهم قد انغمسوا في اللهو واللعب، مما أدى إلى رقي بعض الفنون، فقد اهتم هؤلاء بالموسيقى والغناء والتصوير والشعر والأدب وما إلى ذلك[١٤].

والحقيقة أن في حياة البلاد والأمم أحداثاً تاريخية تمر بسرعة إلّا أنها تغير وجه الحياة كاملة، وهذا ماحدث في حياة مسلمي شبه القارة، فمع وفاة اورنكزيب (١١١٩هـ/١٧٠٧م) ظهر حد فاصل بين ماضي ومستقبل حياة المسلمين القومية، إذ بدأت آثار الضعف السياسي تظهر مما ترك أثره على حياتهم الثقافية والحضارية، ومن التأثيرات غير المباشرة ظهور اللغة الأردية التي راحت تنافس الفارسية داخل البلاد، وانتهى الأمر إلى أن تحتل الأردية مكانة الفارسية وهذه حكاية طويلة نلخصها فيما يلي:

يتضح من أسلوب «السبك الهندى الفارسي» أن الشعراء الإيرانيين ماكانوا يثقون في شعراء الفارسية الهنود، وكانوا ينتقدون لغتهم وأسلوبهم الشعري وكان الأمر يرجع إلى سببين أساسيين:

الأول : الصراع والتنافس.
والثاني : العصبية الشعوبية.

ووضح هذا الصراع في عهد الإمبراطورية المغولية حين قدم العديد من الأدباء والشعراء الإيرانيين، ودارت خصومات بين شعراء الفرس والشعراء الهنود وصلت إلى الذروة حين قدم الشيخ علي حزين إلى الهند، وكان بطبيعته كارهاً للهند ولأهلها ولم يوجه النقد إلى أشعار الشعراء الهنود فقط، بل وجه إليهم إهانات وسخر منهم، وهجاهم بعبارات غير لائقة(١٥).

وزاد هذا من غضب شعراء الفارسية الهنود وردوا الصاع صاعين، وكتب سراج الدين علي خان آرزو ينقد ديوان حزين الفارسي، واستخرج منه العديد من الأخطاء، جمعها في رسالة بعنوان «تنبيه الغافلين»، ونتج عن هذا الصراع اتجاه علماء وأدباء الهند إلى لغة وطنهم، وكانت الظروف مواتية لذلك، وهكذا بدأ اهتمام الأدباء والشعراء بالأردية(١٦). وأثمرت دعوة خان آرزو، فبدأ سودا الشاعر العظيم في قرض الشعر بالأردية، وهذا ماحدث لولي الدكني نفسه حين نصحه الشيخ سعد الله گلشن بأن يرتب ديواناً بالأردية، وهكذا وفي تلك الفترة ترك شعراء دهلي جميعهم قرض الشعر بالفارسية، وبدأوا في قول الشعر بالأردية، ولم يكن الهدف إخراج اللغة الفارسية من البلاد بل كان الهدف جعل الأردية اللغة الأولى للبلاد، وهكذا بدأت الأردية تحل محل الفارسية كلغة أدبية، وظل بعض الشعراء ينظمون بالفارسية إلى جوار نظمهم بالأردية، إلّا أنه لم يعد هناك من الشعراء من يحتل مكانته نتيجة لأشعاره الفارسية، وهكذا ظهر شعراء الأردية الكبار: ولي، شاه حاتم، شاه مبارك آبرو، ميرتقي مير، مرزا رفيع سودا، خواجه ميردرد، قائم مير حسن، غلام همدان مصحفي، انشاء الله خان، قلندر بخش، جرات ومعاصروهم كثيرون.

كان هذا فيما يتعلق بالشعر، أما النثر فكان الطريق لايزال طويلاً أمام الأردية

لتحتل ما للفارسية من مكانة، ففي جنوب الهند تطالعنا كتابات «ملا وجهى» في «سب رس»،والشيخ يمين الدين،وخواجه بنده نواز گيسو دراز وغيرهم ممن كتبوا بالدكنية رسائلهم وكتبهم الدينية، فهؤلاء يمثلون بكتاباتهم نماذج الأردية القديمة، أو النماذج الأولى للنثر الأردي، إلّا أن الأردية حين اتخذت ثوبها القشيب لانجد من المؤلفات النثرية فيها غير «ده مجلس» لفضلى «ونوطرز مرصع» لعطا حسن تحسين و«عجائب القصص»لشاه عالم ثاني بالإضافة إلى بعض المؤلفات المفقودة التي كتبت بالأردية أواخر القرن الثامن عشر الميلادي/ الثاني عشر الهجري، وكانت الكتب العلمية والأدبية لاتزال تكتب بالفارسية حتى أن كتب تذاكر شعراء الأردية وقواعد الأردية كانت تكتب بالفارسية أيضاً[١٨]. بينما النماذج الشعرية بالأردية، ورغم هذا كانت الأردية تفضل على الفارسية في كتابة القصص والحكايات، وقد أوضحت كتابات مؤلفي «كلية فورت وليم»في بداية القرن التاسع عشر هذا الاتجاه. إذ كتب الأدباء المنتسبون إلى هذه الكلية قصصاً نثرية بلغة سهلة رصينة، كما نقل بعضهم الكتب الفارسية إلى الأردية مثل گلستان فارسي الذي ترجمه بشير على باسم باغ اردو، كما ترجم شاه عبد القادر وشاه رفيع الدين معاني القرآن الكريم إلى الأردية بلغة سهلة.

وهكذا أصبحت الأردية بتأثير ولي لغة الشعر والشعراء في دهلي بينما حاول سراج الدين على خان آرزو أن يحفظ لها مكانتها قي المجتمع مقابل الفارسية، وقام مرزا مظهرجان جانان بتنقية اللغة وتصفيتها مما شابها من شوائب، وأوجد حركة مستقلة تولت عملية إصلاح اللغة وتنقيتها مما جعل مصحفي يطلق على مرزا مظهر جان جانان لقب «اردوكا نقاش أول»[١٩] أو كاتب الأردية الأول.

ورغم أن اللغة الأردية نجحت في أن تحتل مكانة أدبية في عهد محمد شاهي إلّا أن شعراء هذه الفترة ــ ونتيجة لظروف العصر ــ لجأوا إلى التعقيد

والايهام في أشعارهم وهكذا أصبحت معاني الشعر وأساليبه محدودة[٢٠]. وحاق الخطر بالشعر الأردي نتيجة لهذه الحركة التي عرفت في تاريخ الأدب الأردى باسم «ايهام كوئي تحريك» حركة الايهام في الشعر، وشعر مرزا مظهرجان جانان بمدى خطورة هذه الحركة على الشعر الأردي، فقاد حركة إصلاحية يقضي بها على اتجاه شعر الإيهام ليصون اللغة من أثر هذا الخطر.

قامت حركته الإصلاحية على عنصرين رئيسيين: العمل على القضاء على حركة الإيهام من جهة ومن جهة أخرى وقف غلبة الاتجاه الهندوي في الأردية، وكانت نتيجة حركته أن ظلت الأردية تأخذ من معين أساليب اللغة الفارسية وأدبها وظلت على علاقة بها عن طريق القيم الثقافية والحضارية الإسلامية.

وحين عارض مرزا مظهر جانجانان الاتجاه الذي قادته حركة الإيهام الشعرى كان شعراء الطبقة الأولى في الأردية من مثل شاه مبارك آبرو وشرف الدين ناجي، وشاه حاتم يمضون جميعاً على دروب تلك المدرسة وكان من الصعب على مرزا مظهر أن يقود هؤلاء إلى طريق أخرى غير التي مضوا عليها، فبدأ هو بإصلاح شعره وخطا خطوة إلى الأمام وبدأ بعدها في دعوة الشعراء لترك دروب الإيهام والغموض التي مضوا عليها، وكان من نتيجة دعوته أن قام شاه حاتم بإعادة ترتيب ديوانه الشعري القديم، فنقّاه من تأثيرات الإغراق في الغموض والتأثيرات الهندية وأسماه «ديوان زاده» وكأنه ديوان ولد من جديد، وضعفت شوكة شعراء الإيهام تدريجياً وظهر درب جديد لشعراء الجيل الجديد [٢١].

أدت مهمة مظهر جان جانان الناجحة إلى ترك التأثيرات الهندية وربط الأدب والشعر الأردي برباط متين باللغة الفارسية وآدابها، ويتضح هذا من مقدمة شاه حاتم التي أشار فيها إلى التعديلات التي أجراها على ألفاظ اللغة الأردية والتعبيرات الجديدة في ديوانه الجديد، فقد ترك استخدام الألفاظ الهندية مثال: جگ، تين، پيتم، واستخدم بدلاً منها آنكهـ، چشم، محبوب، معشوق

وغيرها من الكلمات الفارسية والعربية التي راجت في زمانه، كما رأى ضرورة الإقلاع عن الألفاظ عامية الاستخدام مثل ايدهر، اودهر، كييدهر، سى. واستخدم بدلاً منها: ادهر، كدهر، سے وصحح إملاء الكلمات العربية مثل تسبى، صحي فكتبها تسبيح، صحيح.

واستمرت حركة الإصلاح حتى زمان مير ومرزا مما زاد من قوائم مثل هذه الكلمات السابقة ورغم أن مير تقي مير وخواجه مير درد، وقيام الدين قائم، قد أسهموا بنصيب كبير في حركة الإصلاح إلّا أن مرزا رفيع سودا يأتي على رأسهم[٢٢]. هذا رغم أنه قد عارض مادعا إليه مرزا مظهر من إحلال الألفاظ الفارسية محل الألفاظ الهندية في الأردية[٢٣]. إلّا أن سودا تراجع واتفق مع مادعا إليه مظهر في النهاية.

خصائص الأدب الأردي :

ظلت آثار مدرسة الإيهام الشعري الأردية واضحة حتى لدى شعراء الأردية الكبار، من مثل ميرنفي مير، ومرزا رفيع سودا، وقيام الدين قائم، وخواجه ميردرد. إلّا أن هؤلاء الشعراء ارتقوا بالشعر الأردي عن طريق ما أدخلوه من تراكيب شعرية فارسية أو ما استحدثوه منها في أشعارهم، كما استخدم الشعراء مصطلحات اللغة العربية والفارسية وما فيهامن كناية واستعارة ورمز وتشبيه.

كما دخلت القيم الدينية والثقافة الإسلامية بدون تكلف في اللغة الأردية وخاصة في الشعر، وارتفع الشعراء بقيمة أشعارهم عن طريق ما اقتبسوه من آيات وأحاديث ضمنوها بطريقة كلية أو جزئية أشعارهم، كما حافظوا على قواعد العروض والقوافي في ظل قواعد الشعر العربية التي وصلتهم من خلال الفارسية، وهكذا تركوا استخدام بحور الشعر الهندية وانتشر علم المعاني والبيان وعلم البديع والصرف والنحو في الأردية مستمداً من العربية والفارسيةو أول من قام بهذا خان آرزو في كتابه «مثمر» ومعجمه «نوادر اللغات» وبعده جاء انشاء الله خان

فكتب «درياي لطافت» فعرض الأردية من الناحية اللغوية بجوانبها المختلفة.

وارتقت أنماط الشعر الأردي وعلى رأسها الغزل بموضوعاته المتنوعة التي تضمنت الأخلاق وتجارب الحياة الإنسانية والتعبير عن المشاعر والوجدان، ثم القصيدة التي ظهرت مع الطبقة الثانية لشعراء الأردية من مثل: أشرف علي خان فغار، وميرتقي مير، وقيام الدين قائم، ومحمد حسين كليم، ومرزا رفيع سودا وغيرهم ، ولما كان بلاط السلاطين لا يتحمل هذا النمط الشعرى فقد اتجه الشعراء في قصائدهم إلى التحدث عن الشخصيات الدينية فمدحوا أصحاب تلك الشخصيات بدلاً من مدحهم الأمراء والسلاطين كما تناولت القصيدة موضوعات الحمد والنعت وهناك أنماط شعرية أخرى كالمرثية والمثنوى (المزدوج) والمسدس والمخمس وغيرها.

وقد تناول الشعراء موضوعات جادة مثل الدنيا الفانية والحياة الانسانية والفضيلة الإنسانية وحسن الأخلاق وحسن السلوك، وقد فرضت ظروف العصر مثل هذه الموضوعات كما تضمنت المثنويات موضوعات قصصية، أو إن صح التعبير تمثيليات مليئة بالحوار والنقاش لعرض فكر الشاعر، وهنا تكمن أهميتها في اطلاعنا على عادات وتقاليد ذلك العصر وأفكار الناس ومعتقداتهم، بل وأوهامهم، والأخلاق والآداب التي راجت بين الناس، وعقليات عامة الناس وعقليات الأمراء والسلاطين وأحوال الرعية، كما تلقى الأشعار الضوء على الظروف الاقتصادية للبلاد والأحوال الاجتماعية والسياسية.

وقد انتشرت مجالس «المشاعرة» والشعر والغناء في الأسواق والحوارى والحدائق العامة وفي المهرجانات وحتى في المساجد والمدارس والبيوت ودور الوعظ كما تتنافس الشعراء في بلاطات الملوك والأمراء.

و«المشاعرة» أو مجالس قول الشعر عادة راجت بين المسلمين في الهند

منذ القديم وهي أشبه بأسواق العرب الأدبية القديمة. وكان بعض الشعراء يوجه الدعوة إلى عامة الناس لحضور هذه المجالس في منتصف كل شهر عربي(٢٤).

لقد كان لزوال الدولة المغولية أثره الكبير على الشعر والشعراء في دهلي، فقد قطع الأخ علاقته بأخيه، وأثر اهتزاز عرش الإمبراطور على كل شيء، واهتزت الحياة الإنسانية ولم تعد هناك قيمة للثروة أو المال ووصل شرف الإنسان إلى الحضيض، وكل هذا أوجد في قلوب أهل دهلي تصوراً خاصاً للحياة، وهذا التصور طبع في أذهانهم معان للحياة تمثلت في تقلب الدينا وخلو الحياة الإنسانية من كل متاع، مما أدى بدوره إلى عزوف الناس عن الحياة، واتجاههم إلى العزلة وعبادة الله فرادى فرادى والإمعان في الزهد في الحياة، والاستغناء حتى عن ضروريات الحياة العادية، وانتشرت روح الإخلاص الإنساني والتقرب إلى الله، ورق الناس وشفّوا واتجهوا إلى البساطة، وكان الأدب الأردي الدهّلوي معبراً أصدق تعبير عن هذه العقلية وهذه العاطفة، معبرا عما يجيش داخل العقول والقلوب، ويمكن أن نرى هذا في «باغ وبهار» لمير أمّن، الذي صور فيه مجتمع دهلي، أما في لكهنو فقد راجت الموضوعات الأخلاقية بكثرة كما راج فن المرثية الذي تصدر جميع موضوعات الشعر، وهكذا الحال بالنسبة للقصص النثرية التي راجت في لكهنو.

إلا أن هناك جانباً آخر للمجتمع تمثل في اللهو واللعب والانغماس في الشهوات واختلاط النساء بالرجال دون مراعاة، وقد مثل هذا تركيبة المجتمع في لكهنو وربما رجع الأمر إلى طبيعة معظم من عاشوا هناك، وانتشار الفكر الشيعي وغلبته عليهم(٢٥).

أما الشعراء المهاجرون من دهلي إلى لكهنو فقد استحدثوا نمطاً شعريا أطلق عليه «واسوخت» وهو نمط من الشعر مليىء بالحرقة واللوعة وشبيه بشعر شعراء المهجر من العرب الذين يتحرقون شوقاً لمنبتهم.

ولم تستطع لكهنو نظراً لظروفها وتغلغل الفكر الشيعي فيها أن تمضي على الخطوات التي رسمتها دهلي، وساد الابتذال قول الشعر وخلا الشعر من العاطفة، وانتشرت الموضوعات المبتذلة والأفكار السطحية، ولم تكن تشبيهات واستعارات شعراء لكهنو على المستوى المطلوب، فقد ركزوا كل اهتمامهم على زخرفة اللغة وأسلوب البيان ولم يتجهوا إلى صدق الموضوعات أو صدق المضمون(٢٦).

وقبل أن نطوي هذه الصفحات قد يطرأ سؤال هنا عن التأثيرات الفارسية وهو:

إذا كان عقد السلطة المغولية قد انفرط في القرن الثامن عشر وبدأ الجيل الجديد تحت تأثير سراج الدين على خان آرزو باستخدام الأردية وسيلة للتعبير بدلاً من الفارسية نظراً لما أوردنا فلماذا اتجه هؤلاء إلى قبول تأثيرات الشعر والأدب الفارسي بدلًا من التأثيرات الهندية؟.

وإذا وضعنا أمامنا الظروف الثقافية والاجتماعية فإن الإجابة سوف تتضح تلقائياً.

لقد ظلت الفارسية هي اللغة الرسمية منذ زمان سلاطين دهلي وحتى القرن الثامن عشر الميلادي، وفي الفارسية ثروة علمية وأدبية ضخمة، فقد كانت هي اللغة الأدبية والعلمية الوحيدة القريبة من اللغات الأخرى على المستوى الثقافي، فأصبح الاتجاه الأدبي لهذه اللغة جزءاً من المزاج الثقافي لشبه القارة في تلك الفترة، ولهذا حين بدأ الشعر الأردي في الظهور اتجه الشعراء إلى نماذج الأدب الفارسي وإلى شعراء الفارسية.

وهذا ما قامت به الفارسية ذاتها حين فتح العرب إيران إذ لم تكن في الفارسية اتجاهات أدبية أو نماذج أدبية تذكر يمكن للشعر الفارسي أن يمضي عليها أو يحتذيها، ونحن لاندري شيئا عن الشعر الفارسي قبل الإسلام، بل

لاتوجد نماذج من الشعر الفارسي حتى بعد الإسلام بمائتي عام، والنماذج الموجودة تدل على أن أصحابها كانوا على دراية كاملة بالعربية فتتبعوا في أشعارهم الأنماط الشعرية العربية والبحور والموضوعات أيضاً، وكلما قويت الدولة العربية الإسلامية كلما ازدهرت العربية لدى هؤلاء حتى أن شعراء الفارسية كانوا يلقون قصائدهم أمام الولاة العرب بالعربية[٢٧].

كان ماحدث بالنسبة للفارسية مع العربية هو نفسه مافعلته الأردية مع الفارسية، وكما اتبع الشاعر الفارسي (نوري) الشعراء العرب فإن شعراء الفارسية كانوا مثلاً يحتذى لشعراء الأردية[٢٨]. ومن الجدير بالذكر أن تأثير الفارسية لم يقتصر على الأردية فقط بل تعداها إلى اللغات الإقليمية مثل المرهتية، والتلكو والبشتووالكشميرى والبنجابي والسندهي وغيرها.

ورغم أن مجتمع شبه القارة الهندية قد ترك الفارسية في تلك الفترة إلا أن تأثير اللغة والأدب والثقافة الفارسية ظل يعمل داخل المجتمع، فحين ترك المجتمع الفارسية لم يكن كراهية لها بل محاولة لإيجاد طريق للغته الأم، لتحتل المكان الذي احتلته الفارسية بأساليبها الأدبية وأنماطها الشعرية وبحورها وأوزانها وتشبيهاتها واستعاراتها ولهذا ارتبطت الأردية باللغة الفارسية والأدب الفارسي والثقافة الفارسية، ولم تعد هناك حاجة لشاعر الأردية للاستعانة بإيراني الأصل لإصلاح أشعاره.

وكانت نتيجة قبول تأثيرات اللغة الفارسية وآدابها أن تمالكت الأردية نفسها في فترة قصيرة ولم تمتصّ الأردية آلاف التراكيب الفارسية فقط بل قام شعراؤها بوضع تراكيب جديدة لا حصر لها ساعدت على إضفاء لهجة شعرية عذبة على الأردية وقام الشعراء بترجمة الاستعارات والكنايات الفارسية إلى الأردية بالإضافة إلى ترجمة الأشعار الفارسية إلى الأردية ووضعها في قالب الشعر الأردي وهذا ليس بعيب إذ أن شعراء الفارسية فعلوا نفس الشيء مع الشعر العربي

ولا يزال هناك العديد من الأشعار الفارسية، بل قصائد يعتبرها أهل إيران ثروة أدبية قومية بينما هي في الحقيقة ترجمة لأشعار عربية[٢٩].

الشعر الديــنى :

ألقت الظروف السياسية والاجتماعية الصعبة بثقلها على أفراد المجتمع فاتجهوا إلى العزلة بينما رأى البعض الآخر أن الاتجاه إلى إشباع الرغبات النفسية والروحية عن طريق أداء رسوم دينية، اعتبرها من وجهة نظره الوسيلة الوحيدة لذلك، وانتشرت بعض الرسوم الدينية مثل الذهاب إلى المزارات وتقديم النذور وإقامة «الموالد» والمجالس، وهكذا احتلت الموالد والمجالس، مكان الدين الحقيقي(*)، ثم شملت الرسوم والتقاليد الدينية أوهاماً وخرافات،شعر الفرد أنه إذا تركها فسوف يصيبه البلاء فتمسك الأفراد بتلك الخرافات، وهكذا انتشرت التعاويذ والخزعبلات بين الناس وترك كل هذا تأثيره على الأدب حتى أنه في أواخر ق ١١هـ ـــ ١٧م ومطلع ق ١٢هـ ـــ١٨م تصادفنا منظومات عديدة بعنوان: ميلاد نامه، معراج نامه، شهادت نامه، وفات نامه، جنگ نامه، وجنگ نامه أو كتاب الحرب أو الجهاد ليست منظومة عن الجهاد الفعلي الحقيقي بل منظومة تضم عواطف دينية يحاول الشاعر فيها أن يمزج المعجزات الخيالية بالدين، وتعطي مثل هذه المنظومات جميعها أهمية للكرامات والروايات التي لا سند لها.

وحتى تكتمل صورة سيطرة الرسوم والتقاليد الدينية، نشير إلى المراثي التي راجت في شمال الهند وجنوبها، ومن الجدير بالذكر أن هذه المنظومات الدينية أي المراثي، خلت تماماً من التجربة الروحية العميقة، إذ كان الهدف منها هو

(*) بالإضافة إلى الافتقار إلى المعلومات الدينية والتاريخية الصحيحة، وهذا واضح من عرضنا المختصر لما ورد في المنظومة التي كتبها روشن على «عاشور نامة».

التأثير على السامع أو القارىء عن طريق سرد كرامات وروايات خرافية لا أساس لها من الصحة وأدى الشعراء هذا العمل عن طريق نظم حكايات خرافية عن واقعة كربلاء، حتى يشيعوا جوًّا من الحزن والألم فتصيب السامعين رقة تمكنهم من الصراخ والعويل، وهكذا ينالون الثواب.

وقد انتشر هذا النوع من النظم في جنوب الهند، ووصل في القرن الثامن عشر الميلادي/الثاني عشر الهجري إلى شمال الهند.

ورغم أن هذه المنظومات لاتحمل قيمة أدبية إلّا أن ذكرها يوضح لنا الصورة السيئة التي كان عليها المجتمع في الهند آنذاك، ويوضح كيف كان شعراء الشيعة يسيئون إلى الإسلام والمسلمين(*)، فهاهو روشّن على يكتب منظومة بعنوان«عاشور نامه» يمزج فيها بين أحداث كربلاء وأحداث حرب جرت في الدكن، وبعد الحمد والنعت وذكر مناقب الخلفاء يبدأ الشاعر «عاشور نامه» بذكر معجزات الحسن والحسين وبعدها يقول:

«ذات يوم استدعى الأمير معاوية يزيد، وطلب منه أن يذهب إلى المدينة حيث يسكن شخصي بهي الطلعة بديع الحسن يدعي زيد، ابتلى معاوية بحبه منذ أيام ويقول ليزيد: بالله عليك أوصلني به».

وبطبيعة الحال هذا أمر غير مقبول من الشاعر فالعرب لم تنتشر فيهم عادة «حب الغلمان» التي شاعت في إيران، ثم كيف يستدعى الأب ابنه ليخبره بهذا الكلام ثم معاوية نفسه هو الخليفة، ويمكنه أن يستدعى زيد هذا دون وساطة. ويستمر الشاعر في سرد خرافاته فيقول:

«سمع زيد الكلام فتملكه القلق والاضطراب، وكتب رسالة إلى حاكم

(*) إذ فهم عامة الناس أن الانخراط في مجالس العزاء وتقديم النذور وما إلى ذلك من البدع يحتل مكانة في الدين أهم من إقامة شعائره وتطبيق سنة رسوله.

المدينة، وصل الرسول بالرسالة إلى حاكم المدينة الذي استدعى زيداً وقال له: هناك أمر فيه فائدتك فطلق زوجته وامض إلى يزيد بالشام...إلخ».

ولم يذكر الشاعر هل التقى الأمير معاوية بزيد أم لا؟ إلّا أنه قال بأن يزيد أرسل رسالة نكاح إلى زوجة زيد عن طريق أبي موسى الأشعري إلّا أن الزوجة رفضت قبول يزيد زوجاً بعد أن طلقها زوجها، وتزوجت من الإمام الحسن وأخبر أبو موسى الأشعري يزيد بالخبر فاستشاط غضباً وقال:
«لو تملكت مقاليد الحكم، فسوف أزهق روح الحسن أولاً، وبعدها لن أترك الحسين أبداً، وهكذا، أقتلهم كلهم واحداً واحداً»(نص ١).

ومن هنا كان أساس العداوة، وحين اعتلى يزيد العرش فكر في خطة للانتقام من الحسن والحسين، وكانت واقعة كربلاء بسبب هذه العداوة، وكتب يزيد بعد أن اعتلى العرش إلى عتبة أن يقتلهما غذراً. وينفذ عتبة الأمر، ويدبر أمر قتل الحسن بالسم ويكتب يزيد إلى حاكم مكة يطلب منه ألا يحمي الحسين والا قتله، ويطلب منه أن يخرجه من مكة ويعطيه لقاء ذلك الجوائز والهبات.

الحسين هو عدوي اللدود دائماً
فقد أبعدني عن زوجتي
إنني لن أجد الراحة إن لم أقتله
فقتله فرض عين بالنسبة لي(نص ٢).

وتستمر القصة ويخدع أهل الكوفة الحسين ويفصل الشاعر الحديث عن الحرب واستشهاد العديد من الرجال والنساء.
وينادي يزيد على القاسم يدعوه للقتال:

«تعال إلى الميدان فالميدان خال
حارب قاتل سترى أنه لا مثيل لي

ومرّ وقت ولم يأت أحد
هل مات الجميع. هل نجا أحد»(نص ٣).

سمع القاسم هذا فانطلق في الميدان وقاتل بشجاعة حتى شرب كأس الشهادة، وخرج من بعده على أكبر بن حسين فاستشهد أيضاً وطلب زين العابدين الخروج فقال له الحسين أنت مريض.

وبعدها وصف الشاعر كيف قاتل الإمام حسين بشجاعة حتى استشهد وبعد سرد العديد من الروايات الخرافية عن استشهاد العديد من المقاتلين يقول:

«ستّر دو بهتّر هوئى شهيد
يه حكم الهى يه قهر يزيد.
واستشهد حوالي سبعين أو ثمانين
كان هذا قضاء الله. وكان هذا ظلم يزيد»

وبعدها يبدأ الشاعر في سرد حكاية معركة أخرى يقتل فيها يزيد، ويجلس زين العابدين على العرش، ويقرأ اسمه في خطبة الجمعة، ثم ينتهي بهذا مثنوى عاشور نامه.

لقد كان هذا المثنوي ضرورياً لإشباع عواطف العامة من الناس كما أن كتابته كانت ضرورية من وجهة نظر الشاعر لنيل الثواب في الدارين.

لقد ماتت روح الدين الحقيقية واحتلت الرسوم والتقاليد والحفلات الدينية والموالد محل الدين الحقيقي، وكان الأقارب والأحبة يجتمعون في مثل هذه المجالس التي تنشد فيها مثل هذه الخرافات يستمعون ويتأثرون فينخرطون في البكاء ويمزقون الصدور ويلطمون الخدود، وبعدها يقرأون الفاتحة، وتقسم الحلوى والمأكولات وتسود بينهم الضحكات بعد أن كانت همهمات وأنّات.

وليست هناك قيمة أدبية للمثنوي إلّا أن الشاعر أقل من استخدامه للألفاظ والتراكيب الفارسية وهذا نموذج من شعره في الحمد والنعت:

«استهل حديثي بتوحيد الله تبارك وتعالى
الله الباقي الحي المتعال
يا الهي ذاتك خالدة باقية
ذاتك وسعت كل شيء في الكون
يا الهي ياذا الجلال والاكرام
رحمتك وسعت كل شيء في الأنام
ليس كمثلك أحد...
أنت القادر الكريم على كل حال
أنت الواحد الأحد
أنت الرحمن الرحيم.
الأرض والسماء قائمتان بك
منذ الأزل وإلى أبد الأبد
فأنت الكريم
أرسلت نبي الخلق
أرسلت شفيع الامم
أرسلت خاتم المرسلين(نص ٤).

الشعر الاصلاحـــي:

نقد الفساد ومحاولة الاصلاح

محمد جعفر الذي عرف باسم جعفر زتّلي (بتشديد اللام) بدأ قول الشعر حين كانت الدولة المغولية في ظاهرها متماسكة ومن داخلها تتساقط عمدها واحداً بعد الآخر، وإذا كان شاه ولي الله قد رفع راية الإصلاح في تلك الفترة وركز على العلماء وعلى أفراد المجتمع كافة، واتخذ أسلوبه النقدي طابع الجد فكان معلماً بحق ومصلحاً بحق، فإن محمد جعفر زُتّلي رفع أيضاً راية

الاصلاح، إلّا أنه لجأ إلى أسلوب السخرية والتهكم، واتخذ من هذا الأسلوب وسيلة لنقد الأوضاع السيئة التي عمت المجتمع الاسلامي، وهكذا عرف بالاسم الذي شاع عليه وهو زَتّلي، والكلمة هندية وهي صفة للشخص الذي يتحدث بكلام لامعنى له، أو يصدر عنه كلاماً فوضوياً غير متزن ولا يأبه بما يقول.

وهكذا كان لقبه أكبر دليل على اتجاهه الشعري، وطريقته وأسلوبه الإصلاحي الذي ساده الطنز، وطبع بطابع السخرية والتهكم والهجاء وهكذا اتجه الشاعر بكله إلى الهزل حتى لقب بالهزّال (أى زَتّلي)، ونال شهرة جعلت كتاب التذاكر يقولون عنه: لو لم يكن هزّالا لكان ملك الشعراء بلا منافس(٣١).

كتب جعفر شعراً بالأردية والفارسية ونثراً يعد جديداً تماماً على عصره، وقد طبعت مجموعة مؤلفاته باسم «زرجعفرى» أى «التبرالجعفرى» عام ١٣٠٧هـ/١٨٩٠م في لاهور.

عاش جعفر حياته ينقد الأوضاع الفاسدة في المجتمع من حوله ولا يخاف في الحق لومة لائم. حتى أمر الإمبراطور المغولي «فرخ سير» بقتله(٣١). وقد كان الشاعر صاحب لسان كأنه مبضع يستأصل به مايراه من فساد، وكانت له قدرة فائقة على نحت الألفاظ والتراكيب الجديدة»(٣٢).

لم يحاول جعفر أن يربط نفسه بوظيفة داخل البلاط كغيره من أدباء عصره، ذلك لأن هذا كان سيعرقل جهوده في الإصلاح، لأنه كان ينقد ماتفشى من فساد داخل البلاط، وبين مستشاري الامبراطور وأركان الدولة جميعهم وَمَنْ حولهم. ولم يتجه إلى قول الغزل كغيره من الشعراء بل اتجه إلى النظم الذي ترك أثره على المجتمع كله بماله من قوة، وما كان عليه من صدق، فالشاعر كان بحق ترجماناً لعصره وكان يُذكّر من حوله بعظمة الملوك السابقين فهاهو يقول في مدح الإمبراطور اورنكزيب:

«عاش ملك الملوك ففي يوم الوغى لم يكن ليهتز أو يتحرك أو يترك موقعه أبداً:

زهي شاه شاهان كه روزوغا نه هلّد نه جنبد نه تلّد زجا

ونظراً لروعة أسلوبه هنا شاع هذا الشعر بين الناس، فالشاعر هنا قد أدخل اللغة الفارسية في مزاجه الهندوي، وألبسها لباس الهندية، فالمصرع الأول مصرع تقليدى بينما الثاني نَحَتَ الشاعر فيه كلمة هلّد من هلنا الأردية بمعنى يهتز ونحت تلد من تلنا بمعنى يتحرك، وهكذا أخرج للسامع والقارىء ألفاظاً جديدة تؤثر فيه وتتناسب مع موضوعه وتترك أثرها باقياً على مرّ الزمان.

ويمكن تقسيم شعر جعفر إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: تناول فيه موضوع الدهر الفاني وتحدث عن الشباب والشيخوخة والإحساس بالفناء والقيم الأخلاقية وقد وضع الشاعر عناوين لأشعاره من مثل: رب يسر، الدهر الفاني، في صفة زوال الحسن، في صفة الشيخوخة وهكذا.

والشاعر يستخدم الرمز في شعره، ففي منظومة «ربّ يسر» يخاطب الببغاء في قفصه قائلاً:

«لا فائدة من حب هذا القفص الجميل، فلن تعمّر فيه على الدوام ولن يبق لك هذا القفص إلى الأبد».

ونحن هنا نشعر في أشعاره بالاتزان الشديد الذي يسيطر على الشاعر والتفكير العقلي العميق، وهو يروح ويجيء، يردد موضوع الإحساس بالفناء مثلما نرى في منظومة الدهر الفاني التي يسودها نغمة الأسف والإحساس بالعبرة والموت. يقول الشاعر:

«لو مضى على هذا المنوال حالك
أيها الغافل

فسوف تنتحب في لحدك
ليل نهار
وإذا كان حالك هكذا
فكيف يأتيك النوم على الفراش
الذين كانوا يملكون مئات الآلاف من الجياد
ويلبسون الملابس المزركشة على الدوام
هؤلاء قضى عليهم الموت.
ففي النهاية سيصبح كل شيء ترابا
آلاف من أمراء المدن
وجهاء.. كان القمر يخجل أمام جمال وجوههم
هؤلاء جميعهم
ستدق لهم طبول الموت
فنهاية كل شيء هي التراب(نص ٥).

أما القسم الثاني من أشعاره: فهي التي تتضمن أحداث ووقائع زمانه وعصره وهو هنا بلا خوف وبكل صدق يعبر عن مشاعره وأحاسيسه، وقد استخدم ألفاظاً مبتذلة وأخرى جادة وكأنه يريد أن يعلن أنه ابن لهذا العصر، وأنه سمة من سماته، وكل مايهمه هنا هوالصدق وقول الحق حتى لو كان في هذا مرارة أو أسى أو ابتذال، فقد ضاعت القيم وانحطت الأخلاق ونسي الناس أو تناسوا في غمرة اللذات أحكام الدين والشرع، وانقلبت الأوضاع فأصبح من الصعب على الشريف أن يجد لنفسه مكاناً آمناً في المجتمع، إذ سيطر الأراذل والوضعاء علي كل شيء. فالفقهاء والعلماء يمضون أقدامهم عارية بينما السفلة والمنحطون يدورون يحملون الكؤوس وينتشون، ضعفت الروابط الأسرية وخلعت النساء برقع الحياء، فشاعت المحرمات من اللذات، وضاعت القيم والأصول التي كانت تتمثل في الصدق والمحبة والوفاء والإخلاص، لم يعد للعلم ولا

للأدب قيمة، ورجال الدين لا يجدون من يستمع إليهم بل تاه معظمهم في دوامة التصوف الأعجمي، وتقوقع الآخرون داخل صوامع بعيدة وكأنهم وراهبي الهنادكة يركبون سفينة ذات اتجاه واحد، ولم يعد هناك من يرفع صوته ضد الظلم، ولم يعد هناك وفاء بين الأخوة، وابتلى المجتمع كله بالكذب، والمنافق الخبيث المكار ينال الرفعة والعلو، والمتملق يحصل على الثروة، بينما قائل الحق ذليل مطحون.

وما أبرع الشاعر حين صور هذا بصدق فقال:

عجباً لهذا الزمان الذي حلّ بنا
لقد تلاشى الإخلاص من العالم
فياعجباً لهذا الزمان الذي حل بنا
الناس جميعهم يخافون الظالم
فياعجباً لهذا الزمان الذي حل بنا
لم تعد للصداقة بين الأصدقاء معنى
ولم يعد للوفاء بين الأخوة مكان
وتوارى الحب كله
فياعجباً لهذا الزمان الذي حل بنا
لاينطق أحد بالصدق
وأضاعوا العمر كله في الكذب.
ومزقوا رداء الحياة
فياعجباً لهذا الزمان الذي حل بنا
الذين يمارسون المكر والدهاء
يعرفهم الجميع
ولم يعد لدى أحد قدرة على التفريق

بين الطيب والخبيث
فياعجباً لهذا الزمان الذي حل بنا
النمامون يسعون بالنميمة بين الناس
وهكذا الحمقى ينشرون الحماقات
والمشاغبون يثيرون الشغب
فياعجباً لهذا الزمان الذي حل بنا
راح الجميع يتملقون بعضهم البعض
سواء كان الذين يتملقونهم من أهلهم أو من غيرهم.
وينافق كل واحد منهم الآخر
فياعجباً لهذا الزمان الذي حل بنا
أما المهرجون فينالون الحفاوة والاكرام
تقترضون المال وتعيشون عليه
فياعجباً لهذا الزمان الذي حل بنا
الزوجة تضرب الزوج
وتمزق جيب الأب
والرجال قد انهزموا أمام النساء
فياعجباً لهذا الزمان الذي حل بنا[نص ٦].

وفي مقابل هذا أنشد الشاعر العديد من الأشعار في مدح أورنگزيب الذي التزم بالشريعة الإسلامية فاستحكمت أمور البلاد في زمانه حتى جاء أولاده من بعده فكانوا بئس الخلف كما قال الشاعر، وأشعاره هنا تؤرخ لتلك الفترة وتوضّح مالم يستطع المؤرخ كتابته فعيون الشاعر وصلت إلى داخل كل شيء ترصد مايدور بدقة وتعبر عن الأحداث بكل أمانة[٣٣].

والقسم الثالث من شعر جعفر: يتضمن هجاءه الذي واجه به الحكام الظالمين والطغاة والوزراء والمنافقين الذين نسوا شرع الله والجند الذين هربوا من

المعارك لجبنهم وضياع حماسهم، والدواوين المرتشية، وأخذ الشاعر يسخر من ظلم هؤلاء الحكام ومن غفلتهم، وكأنه يلقى عليهم بسهام مسمومة فأذلهم وأخجلهم، فقد شاعت أشعاره وانتشرت بين الناس حتى تناقلوها فيما بينهم وحفظوها عن ظهر قلب، وأنشدوها في كل مكان.

ونحن هنا في هذا القسم أمام شاعر لا يمزح ولا يلهو، بل أمام شاعر جاد وحازم ورغم كلماته الساخرة ففي هجائه ألم وكرب ومعاناة شديدة، وفي لهجته حدة، وفي نبرات كلماته قوة،إذ استخدم ألفاظ الأردية والفارسية معاً بطريقة فريدة لم يشهدها الأدب الأردى من قبل.

والقسم الرابع من شعره: يتضمن أشعار السخرية التي تخفي وراءها ظرافة وملاحة فهو يضحك من آلامه ويُضحك الآخرين أيضاً، والصور التي يضحك عليها إما أنها ظهرت من ظروف عصره ذاتها، أو من خطأ ارتكبه الشاعر نفسه، وكما أنه لا يعفي الآخرين من أخطائهم فهو لا يعفي نفسه أيضاً مما ارتكب من خطأ.

وكانت لجعفر قدرة على اللغة تمكنه من أن يوجهها حيث يريد، وكان يستخدم الاستعارة والكناية والأمثال حتى جعل الحياة تدب في أشعاره، كما أن الجرس الموسيقي لألفاظه الشعرية ساعد على إيصال المعنى بالإضافة الى التأثير في القارىء والسامع ومع ماكان لهذا من تأثير في إيجاد أثر عميق لطنزه ولسخريته ولهجائه معاً.

وما أصدق الصورة التي رسمها لأورنكزيب في بيت من الشعر راج بين الناس:

زهي شاه شاهان كـه روز وغا　　　نه هلّد نه جنبد نه تلّد زجا

وقد صور الشاعر أحوال الدولة الإسلامية بعد وفاة أورنكزيب تصويراً حياً يقول:

«دوي المدافع والبنادق ينطلق من كل صوب
الصناديق والأمتعة محمولة على رؤوس الناس
في كل مكان
وأصوات المفرقعات تتناهى
القتل والنهب والسلب في كل مكان
والضرب والشجار يشتد في كل مكان
والجلبة والصراخ في كل صـوب
الغبار غطى كل شيء
فأخفاه
ولا شيء يتراءى
سوى الأقنعة والخناجر والحراب
والفؤوس من كل صوب
والجميع يصيحون
لقد تفشى الهرج والمرج والاضطراب
في كل مكان
وحيثما نظرت وجدت الجلبة والعويل والصراخ
وجدت جثثاً بلا حراك
ملقاة هنا وهناك
تتراءى في كل صوب»(نص ٧).

لقد أوجد جعفر زتلي هذا التقليد الشعري القائم على الهجاء عن طريق التهكم والسخرية ويطلق عليه بالأردية اصطلاحاً (الطنز)، لأول مرة في الأدب الأردى، وهو في أشعاره يعبّر عما تمر به البلاد من فوضى فيقول:

«نحن فرسان
فرسان بالاسم فقط

نشعر بالأذى في سبيل الحصول على الرزق
نحن يا أصدقاء في حظيرة الذل
على الدوام
وهذا حظنا من الخدمة والديوان (الخدمة العسكرية)
نحن في خدمة «فدائي خان»
وصل بنا الأمر أن نحتاج إلى نصف رغيف... فلا نجد
فنحن من أتباع رجل لا إيمان له
وهذا هو حظنا من الخدمة والديوان(*)
والجواد الأصيل أصابه الضمور
فصار كمهر ضعيف
يتعثر في مياه مستنقع ضحل
ذيله بين فخذيه ملوث بالقاذورات
والبقالون في الأسواق يضحكون على حالنا
هذا هو الحظ الذي نحظى به في الخدمة
الحصان جائع منذ الأزل
والسيد أصبح شحاذاً بسبب الفقر والعوز
ويقول دائما: يارب. هذا هو حظي من الخدمة»(نص ٨).

نظرة على نثر جعفر زتلّي :

تتضح شخصية جعفر من نثره تماماً كما تتضح من شعره، وفي عصره كانت الفارسية لاتزال هي لغة المكاتب والدواوين، كانت الفارسية هي اللغة الرسمية، وهي اللغة التي تُقَدّم بها الطلبات، وتكتب بها الوثائق، ولهذا

(*) الديوان: بلاط السلطان والشاعر يقصد الإشارة إلى أحوال جنود الإمبراطورية المغولية الذين لم يتقاضوا مرتباتهم لفترات طويلة، بينما حاشية السلطان تعيش حياة الترف والنعيم والسكر والعربدة.

استخدمها جعفر في نثره، وهكذا جاء نثره بأكمله بالفارسية إلّا أنه لا يمكن أن نطلق على فارسيته «لغة فارسية» بالمعنى المعروف إذ أنه استخدم الألفاظ الأساسية والتراكيب والكنايات والأقوال والأمثال التي راجت في الأردية وهكذا أصبح نثره نثراً فارسياً يحمل روح الأردية، ونثره هذا هو صورة للصراع بين الفارسية والأردية على المستوى اللغوى والثقافي، وهو في حقيقته يحمل مزيجاً لغوياً من الفارسية والعربية والتركية والأردية، وهو مزيج لا يقدر على صنعه إلّا جعفر وجعفر فقط. ولنلاحظ التغييرات التالية:

«طقطقة الرعد في البرق، مطر غزير وماعز وطين وريح وصرير، عضال العمارات وفوضى الحكام والخرابات، هيا هيا للخدم والجالسون جالسون بالعشرات.

فهو هنا يستخدم ألفاظه طبقاً لهواه، ويحركها كما يريد، ويستخدم الالفاظ العربية مع الكلمات الفارسية والأردية كما يحلو له. وقد شكل هذا أسلوبه النثري.

المصادر والحواشي

(١) تاريخ أدبيات مسلمانان باكستان وهند ساتوين جلد أردو أدب دوم، بنجاب يوني ورسيتى ص ٢

(٢) المرجع السابق ص ٥

(٣) انظر تفصيل استيلاء الإنجليز على الهند، إحسان جقي، تاريخ شبه الجزيرة الهندية الباكستانية ص ٢٣٣ وما بعدها، مؤسسة الرسالة ط ١٩٧٨م.

(٤) د. شمس الدين صديقي، مقالة عن الحياة السياسية والفكرية والأدبية والثقافية في دولة المغول ص ٩،٨ أردو أدب (دوم) جامعة البنجاب

(٥) انظر، تاريخ جغتائية محمد شفيع طبراني، النص في تاريخ أدبيات أردو دوم ص ١١،١٠.

(٦) هاشمي زيد: تاريخ مسلمانان باكستان وبهارت جلد دوم ص ٣٩/ باكستان.

(٧) مناظر أحسن گيلاني تذكرة حضرت شاه ولي من ٢٤٩/٢٤٨ ط كراتشي ١٩٥٩.

(٨) تذكره شاه ولي الله ص ٣٧٩.

(٩) من أهمها، فتح الرحمن ترجمة معاني القرآن للفارسية ــ الفوز الكبير ــ رسالة في أصول التفسير ــ حجة الله البالغة بالعربية ــ ازالة الخفاء عن خلافة الخلفاء ــ تفهيمات الهية وغيرها.

(١٠) حجة الله البالغة، جـ ١ ص ٣

(١١) التفهيمات الإلهية جـ ١ ص ١٥٧، جـ ٢ ص ٢١٩.

(١٢) انظر كتابنا اللغة العربية وقضية التنمية اللغوية في باكستان، الباب الأول، ط دار المعارف.

(١٣) شيخ محمد أكرم، رود كوثر ص ٤٩٣/٤٩٤ لاهور ١٩٥٨م.

(١٤) انظر س. م. اكرام تاريخ الثقافة والحضارة الإسلامية في الهند والباكستان بالإنجليزية ص ٣٥٥، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٥٦.

(١٥) تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند، أردو أدب جلد دوم ص ٣٢.

(١٦) سيد عبدالله، اردوكي تعمير مين خان آرزو كاحصه ـــ مجلة الكلية الشرقية ١٩٤٢م

(١٧) آزاد ـــ محمد حسين: آب حيات ص ١٣٩

(١٨) نكات الشعراء لمير تقي مير ومخزن النكات لقائم وتذكرة شعراى اردو لمير حسن گلشن گفتار الخواجه خان حميد اورنكبادى وجمنستان شعراء للجهي نرائن شفق، وتذكره هندي لمصحفي ودرياي لطافت لانشاء الله خان.

(١٩) مصحفى، تذكرة هندى، ذكر مظهر.

(٢٠) لمزيد من التفصيل انظر التطور والتجديد في الأدب والأردي، ١٧٠٠/١٧٥٠م. رسالة دكتوراه بالأردية، سمير عبد الحميد، جامعة البنجاب.

(٢١) تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند. (أدب أردو جلد دوم) ص ٣٧.

(٢٢) آب حيات الصفحات المتعلقة بسودا

(٢٣) تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند (أردو ارب دوم) ص ٤٣

(٢٤) مير تقي مير، نكات الشعراء ص ٥١

(٢٥) تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند، تاريخ أدب أردو جلد دوم ص ٦٠. جامعة البنجاب.

(٢٦) للمزيد من المعلومات انظر المرجع السابق ص ٦٠، ٦١

(٢٧) **Dr. Um. Daudpota; Influence of Arabic Poetry on The persion Poetry p. 14**

(٢٨) جميل جالبي، تاريخ أدب أردو جلد دوم حصة أولى ص ٢٩/٢٨

(٢٩) شبلى نعماني،شعر العجم، جلد جهارم ص ١٢١ ط الثانية

(٣٠) انظر نكات الشعراء لميرتقي مير ص ٣١ ط بديوان ١٩٢٢ ومخزن النكات لقائم جاند بورى ص ٣٠ ط لاهور ١٩٦٦م وجمنستان شعراء للجهمي فرائن شفيق ص ٦١٧ وما بعدها ط أورنك آباد ١٩٢٨م — ومجموعة نغز لقدرت الله هاشمي ص ١٦٧ ط لاهور ١٩٣٣م.

(٣١) دلي كا دبستان شاعري لنور الحسن هاشمي ص ٩٧ ط الثانية سنة ١٩٦٥ لكهنو.

(٣٢) تاريخ أدب أردو، جلد دوم حصه أول، جميل جالبي ص ٩٤ ط ١٩٨٢م لاهور

(٣٣) انظر التفاصيل جميل جالبي تاريخ أدب أردو مجلد ٢ حصه أولي ص ١٠٤.

رقص ۱) جو میں بادشاہی کا قابض بنوں
اوّل میں حسن کو سو جیو سے کٹوں
دویم میں حُسین تو نہ چھوڑوں کبھی
ماروں ان کو ایک ایک کر کے سبھی

رقص ۲) حسین میرا دشمن ہے جان سدا
کیا اس نے مجھُکو بہو سے جُدا
بغیر اس کو مارے نہیں مجھ کو چین
مجھے قتل اس کا ہوا فرض عین

رقص ۳) کہ میدان خالی ہے آؤ شتاب
لڑو آن کہ ہم ستی بے جواب
بہت وقت گزرا نہ آیا کوئی
سبھی مَر گئے یا بچا ہے کوئی

رقص ٤) کروں پہلے توحید ایزد تعالیٰ
نہ ہے ذات کو اس کی ہرگز زوال
الٰہی تری ذات ہے لم یزل

جہان سَب میں معمُور تو ہر شکل
توُئیؔ ذوُالجلال او توُئیؔ والکرم
ہوا ایک پل میں سو تیرا رحم
توُ بے چوں چگونست قادرکریم
توُواحد احد ایکو راحم رحیم
زمین آسمان ہیں تجھی سے مقیم
ازل سے ابد تک ہَے توُہی کریم
نبی الخلائق شفیع الاُمم
اس ذات پرہَے نبوّت ختم
ترے نوُر سے ہیں یہ روشن مدام
سنوارے فلک ساتوں آخر تمام
ترے نور سے عرش و کرسی کیا
شرف سَب نبیوں کا تجھُکو دیا
ترے نور سے سب کیئے یہ عیاں
نہ طاقت زبان کو جو بولوں بیاں
سبھی مُرسلوں میں توُ ہے تاج سر

شفاعت کروگے بہ روزِ حشر

(نص ٥) اگر غافل سوتو ہووے لحد میں رات دن روے
پلک بھر نیند کیوں سووے کہ آخر خاک ہو جانا
جنوں کے لاکھ تھے گھوڑے سدا زرلغت کے جوڑے
اوںھوں کو موت نے توڑے کہ آخر خاک ہو جانا
ہزاروں شہر کے راجا جنوں مکھ چاند ہے لاجا
نقارہ موت کا باجا کہ آخر خاک ہو جانا

(نص ٦) گیا اخلاص عالم سے عجب یہ دَور آیا ہے
ڈرے سب خلق ظالم سے عجب یہ دَور آیا ہے
نہ یاروں میں رہی یاری نہ بھائیوں میں وفاداری
محبّت اٹھ گئی سَاری عجب یہ دور آیا ہے
نہ بولے راستی کوئی عمر سب جھوٹ میں کھوئی
اتاری شرم کی لوئی عجب یہ دور آیا ہے
بہت سے مکر جو جانے اسی کو سب کوئی مانے
کھرا کھوٹا نہ پہچانے عجب یہ دَور آیا ہے

چُغل کرتے پھریں چغلے بھکل کرتے پھریں بھکلے
دغل کرتے پھریں دغلے عجب یہ دَور آیا ہے
خوشامد سب کریں زر کی چہ بیگانہ چہ با گھر کی
ملاوے بات سب ہر کی عجب یہ دَور آیا ہے
سپاہی حق نہیں پاویں فٹ اٹھ اٹھ چوکیاں جاویں
قرض لے لے بھی کھاویں عجب یہ دَور آیا ہے
خصم کو جورو اُٹھ مارے گرہ یباں باپ کا پھاڑے
زلفوں سے مرد بھی ہارے عجب یہ دور آیا ہے
بہت لڑکے پھریں کون کہ دھلی ڈھونڈتے سون
مُرادیں کون بے دونی عجب یہ دور آیا ہے

(الف ۷) صدائے توپ و بندوق است ہر سُو
بسر اسباب و صندوق است ہر سُو
جھٹا جھٹ و پھٹا پھٹ است ہر سُو
کٹا کٹ و لٹا لٹ است ہر سُو
بہ ہر جا مار مار و دَھاڑ دھاڑ است

اوجھل چال و تبر خنجر کٹار است
دَوا دو ہر طرف بھاچھڑ پڑی ہے
جدھر دیکھوں کدھر چاچڑ پڑی ہے

(لض ۸) ہم نام کوں اسوار ہیں
روزگار میں بیزار ہیں
یارو ہمیشہ خوار ہیں
یہ نوکری کا حظ ہے
نوکر فدائیؔ خان کے
محتاج آدھے نان کے
تا ہیں بے ایمان کے
یہ نوکری کا حظ ہے
دوبلے ٹٹو جھیلے ڈھے
جن کی دُمیں گنڈ میں رے
بازار کے بنیے ہنسے
یہ نوکری کا حظ ہے

گھوڑا رہا بھوکا سدا
در فاقہ شد میاں گدا
ہے کہے میرے خدا
یہ نوکری کا حظ ہے

(النص ۹)

کھڑکھڑاہٹ الرعد فی الکہرام موسلادھار وایل الکیچڑ والبوجھاڑ۔ اڑیل العمارات وگرڑ بڑات الکھنڈرات اوبڑ اوبڑ خدمت، دس بیٹھ مجران۔

الفصـــل السـادس

حركة الإيهام الشعري وردود الفعل

- الإيهام الشعري.
- ظهور حركة الإيهام الشعري.
- نماذج من شعر مدرسة الإيهام.
- ردود الفعل.
- حركة الإصلاح الشعري.
  ١ ـ مظهر جانجانان
  ٢ ـ حاتـــم.

حركة الإيهام الشعرى

ترك الاضطراب السياسي ــ كما ذكرنا ــ آثاره على جميع جوانب الحياة، وهزّ أساسها بعنف، وليس من العجيب أنه وسط هذه الحياة المضطربة انغمس الناس في اللهو واللعب، ووجهوا كل اهتماماتهم إلى هذا النوع من الحياة، فعقدوا مجالس اللهو وأقاموا الحفلات وعلقوا الزينات، وظهر جو عام مليىء بالغناء والموسيقى، اندمج فيه الجميع العامة والخاصة، وهكذا جاءت أفكار الأدباء انعكاسات لهذا الجو، وترجمة لهذه الحياة الصاخبة اللاهية، بينما هرب البعض من مثل هذه الحياة اللاهية، واعتبروا أمور الدنيا كلها من الخرافات والحياة لامحالة زائلة، فتركوا علائق الدنيا وزهدوا في هذا اللهو، واتقوا الله في أنفسهم ودينهم، فابتعدوا عن تلك المجالس وحفظوا أنفسهم فحفظهم الله إلّا أن هؤلاء كانوا قلة.

وكان أكثر الناس تأثراً بما يدور طبقة الشعراء لأنها الطبقة الحساسة الشاعرة فعاش الشعراء حياتهم يتألمون مما يشاهدون، حتى أصبح هذا الألم قدراً لهم، ولهذا كان شعر تلك الفترة مرآة لمأساة العصر وكانت هذه المأساة أكبر من فهمهم، ولهذا كانت لغتهم الشعرية غير واضحة ومبهمة، وحمل اللفظ الواحد أكثر من معنى فأصبح في استطاعة القارىء والسامع أن يأخذ من اللفظة الواحدة مايريد من معان حسب رغبته وطبقاً لما يريد تماماً، كما كان يشعر أن من حقه أن ينال من الحياة كل مايريد.

تركت ظروف المجتمع أثرها المؤلم المحزن على قلوب الشعراء فسكبوا دموعهم دماء على هذه المأساة التي كانت تمر بها الدولة الإسلامية بالهند، وبكوا القحط الذي أصاب المحبة والمروءة، واشترك الشعراء جميعاً في إصدار ملحمة الحزن، وضمهم لون واحد تقريباً ــ جعلهم ينعزلون عن الحياة.

كان شعر الشعراء علامة على الانحطاط الخلقي الذي أصاب المجتمع، فبدأوا يقرضون الشعر في موضوعات غير أخلاقية، وعبر الشعر الأردى آنذاك عن سوء الحظ والغم والألم واليأس والقنوط.

واتسم شعر تلك الفترة بالإيهام والغموض كما أن تلك الفترة لم تكن فترة إسلامية خالصة، بل كانت مزيجاً واختلاطاً تكوّن من تداخل خيوط النظريات الهندوكية في نسيج النظريات الإسلامية.

فالمجتمع الإسلامي له تقاليده الأصيله وهو مجتمع محافظ بينما العشق يستلزم اللقاء الذي عبر عنه فن الغزل، وخرجت المرأة من حجابها فأصبحت سلعة يتغنى بها الشعراء، بينما راح البعض الآخر يخوض في موضوعات فلسفية بعيدة عن الإسلام، ومن تأثير الديانة الهندوكية(١).

ماهو الإيهام في الشعر؟

المعنى اللغوي للإيهام: هو الإيقاع في الوهم والشك؛ وهو اصطلاحاً؛ صنعةٌ في الشعر وهي أن يأتي الشاعر بلفظة تحمل معنيين: معنى قريب وآخر بعيد، والشاعر بدوره يقصد البعيد لا القريب(٢).

ويمكن أن نجد هذه الصنعة في العربية وخاصة لدى شعراء العصر المملوكي والعثماني حين انحرف الشعراء عن خط القدماء، وغرقوا في الصنعة الشعرية واستخدام البديع بتطرف شديد وراج في العربية ماعرف باسم الألغاز والأحاجي(٣)، كما يمكن أن نرى جذور ذلك في «الملاحن» لدى شعراء الجاهلية ولحن تعنى أنه قال كلاماً لا يمكن للآخرين فهمه، أو أن المخاطب فهم شيئاً إلّا أنه خفي عن الآخرين(٤).

ومثال ذلك قوله: ماكلمته فالمعنى العام الذي يتبادر إلى الذهن أنني لم أكلمه إلّا أن معناه يمكن أن يكون «جرحته»(٥).

ويمكن استخراج ديوان كامل لدى الشعراء الذين اشتهروا بهذا الفن من مثل صفي الدين الحلي وابن الساعاتي وغيرهما[٦].

كما وجد هذا الاتجاه الشعرى في الأدب الفارسي أيضاً، بالإضافة إلى الشعر الإنجليزي.

أما الإيهام كحركة أدبية فقد راج في السنسكريتية والهندية وقد وصل الإيهام إلى الهندية عن طريق السنسكريتية، وبالتالي وصل إلى الأردية ويطلق عليه اسم «شليش»[٨].

الإيهام في الأرديـة

وجدت حركة الإيهام الشعري في الأردية رواجاً وقبولاً حتى سنة ١١٥٨هـ/١٧٤٥م وبعدها بدأ العد التنازلي الذي أذن بانتهائها، وقد أعلن شاه حاتم عام ١١٧١هـ/١٧٥٧م في مقطع إحدى غزلياته :

في تلكم الأيام راح الجميع يحثون عن قول الشعر الواضح...
فلم يعد اسم الإيهام ــ ياحاتم ــ شائعاً في أي مكان...

ويرى البعض أن الإيهام والغموض في الشعر الأردي إنما كان نتيجة لتأثير «الدوها» الهندية وهي أشعار تشبه المثنوي أو المزدوج.

ويوضح عميد الأدب الأردي عبد الحق هذا الأمر بقوله: «من الواضح أن صنعة الإيهام في الشعر الأردي إنما كانت وليدة لتأثير الشعر الهندي، وقد وصلت هذه الصنعة إلى الشعر الهندي عن طريق السنسكريتية»[١٠].

وبالإضافة إلى تأثر الأدب الأردي بالأدب الهندي في ظهور هذه الصنعة فقد تأثر أيضاً بالأدب الفارسي[١١]. هذا بالإضافة إلى الظروف التاريخية لهذه الفترة

والتي دفعت الشعراء إلى الالتزام بالإيهام في تقديم عرائضهم، وفي كتابة الوقائع التاريخية خضوعاً لبعض المصالح والظروف، وقد ساعدت سياسة البلاط على تعضيد هذا الاتجاه[١٢].

وشعر تلك الفترة كان بصورة أساسية مواكباً للبيئة الاجتماعية، ساده طابع الفردية وسيطرت على روحه الدعة والراحة، طابع العصر، ولما كان الشعر الصادق يحتاج إلى صدق العاطفة، والعاطفة الصادقة تحتاج بالتالي إلى عوامل تحركها من هنا ساد شعر تلك الفترة طابع التكلف.

شعراء حركة الإيهــام

يتصدر «**آبرو**» قائمة شعراء الإيهام في الأردية، قدم إلى دهلي وأنشد أشعاره بالفارسية، إلّا أنه برع واشتهر بشعره الأردي[١٣]. وقد توفي في رجب ١١٤٦هـ/ ديسمبر ١٧٢٣م[١٤].

فتح آبرو عينيه على بيئة تعج بالفوضى الأخلاقية بكل جوانبها، وكان الطابع الثقافي لتلك الفترة هو الهروب من الحقائق والارتماء أو الاحتماء في أحضان المجاز، وقد شكل هذا الاتجاه إنسانَ تلك الفترة.

وكان آبرو بحق معبراً بشعوره عن عصره، إلّا أنه شعر بضرورة قول الشعر الذي يعطي به دروس الأخلاق، ولكنه في شعره هنا لم يكن ليصدر عن تجربة أو عن فكر عميق بل كان يقول مايأتي على لسانه ليرد به على أهل الطرب واللهو.

يقــــول:

أنت انسان فلماذا تقول «أنا» تتكبر متغطرساً؟
لقد سمعنا أن آدم قد خلق من تراب

كلهم يتشدقون بالشجاعة
وأمراء هذا العالم ليسوا إلّا كالأسود المرسومة على السجادة
لقد اتضح من ارتعاش القلب حين يقدم الانسان على فاحشة الزنا
أن العرش في السماء يهتز في هذا الوقت(نص ١).

وقد سيطرت الماديات والحسيات على المجتمع بأكمله، وانتشرت الموسيقى تحطم ما تبقى من اتزان لدى الناس فصدرت الأشعار التي تصلح للغناء الخالية من المعاني السامية، بل أدت صنعة الإيهام إلى إيقاع المستمعين في الحيرة وإشغالهم بالبحث عن المعنى الذي يقصده الشاعر، والشاعر قد سيطرت عليه روح العصر ــ كما ذكرنا ــ لم يتخذ لنفسه رسالة يدعو إليها، بل تاه مع التائهين، وراح مع طوفان الفساد، وهو يعترف قائلاً:

«إن كلامي كله ــ إذا ماتكلمت ــ هو في وصف الحسان وهو يشكل كتاباً بأكمله، سطوره عن حسان الوجوه، هو حكاية الدلال وقصة الجمال...إلخ».

واذا كان للشاعر ذكر في بحثنا هنا، فهو أنه تتبع في لغته الشعرية لغة العامة، واستخدم الألفاظ والتراكيب بنفس الطريقة التي راجت بين العامة، وعلى سبيل المثال فإن كلمة آكَره كانت تشيع بين العامة هكذا «آكَرى» وهكذا استخدمها آبرو وهكذا استخدم كلمات كثيرة مثل:

دسخط بدلا من دستخط بمعنى توقيع
گاهق بدلا من گاهک بمعنى زبون
كسائي بدلا من قصائي بمعنى قصاب أو جزار
مچهي بدلا من مچهلي بمعنى سمك
كما استخدم آبرو الأصول المتبعة في زمانه بالنسبة لكتابة الألفاظ كما تنطق مثل:

تسبي بدلا من تسبيح الكلمة العربية
مصرا بدلا من مصرع الكلمة العربية
تبا بدلّا من تباه بمعنى دمار وغيرها[١٥].

واستخدم آبرو حرف الإضافة ليمزج بين الألفاظ الهندية والفارسية والعربية كما استخدم علامة الجمع الفارسية الألف والنون، إلّا أنه استخدم أيضاً صور الجمع الأخرى[١٦].

أما محمد شاكر ناجي (متوفي ١١٦٠هـ/١٧٤٧م) فهو من سكان دهلي عاش بها ومات بها بعد أن احترف الجندية[١٧]، وقد اتسم بالظرافة، ورغم فكاهته فقد كان متزيناً، ولم يكن الشاعر هزّالا أو هجاء كما قال البعض بل مضى ديوانه من أوله إلى آخره على عجلة الإيهام وظل ناجي بشعره داخل هذه الدائرة، وقد أغرق في الإيهام أكثر من آبرو فقد كان الإيهام هدف شعره ومرامه، ونظراً لما اتسمت به أشعاره من إيهام فقد ظن أنها أشعار خالده.

وإذا كان في غزلياته شيء واضح فهو في تلك التي يتحدث فيها عن «شهر آشوب» أى الدمار الذي لحق بالمدن في الدولة الإسلامية، ويعبر فيها عن مشاعره وقد أثر بشعره هذا على حاتم وسودا.

والشاعر كتب كثيراً من النصائح، كما كتب عن تجاربه في الحياة إلّا أن أشعاره يسودها الابتذال يقول في الإرشاد والوعظ:

إن الساعة تعلن لك أيها الغافل بصوت عال
لقد مضت ساعة من عمرك ولن تعيشها ثانية
أيها القلب لم تسمع كلام الواعظ وتماديت في غيّك
فسلاماً عليك سلاماً فالجحيم هو جزاؤك وهوالجزاء
الشرعي الذي تستحقه[نص ٢].

وقد شاهد الشاعر بحكم عمله في الجيش هجمات نادر شاه على الدولة الإسلامية بالهند، وهي التي عرفت بحرب كرنال (١١٥١هـ/١٧٣٩م) ووقعت زمان محمد شاهي وعلى ضوء مشاهداته كتب مخمساً بعنوان «شهر آشوب» أي الدمار الذي لحق بالمدينة يلقى الضوء فيه على أحوال الجنود الذين أصيبوا بالكسل والدعة وطلب الراحة وعدم المبالاة وقد فقد هذا المخمس إلا أن كتب الأدب تناقلت بعض أبياته[١٨]:

«لم يمض على ولادتهم أكثر من عشرين عاما
كانوا يعيشون بدعاء الأمهات والمرضعات
يشربون الخمر المصنوعة في المنزل بكل نهم وشراهة
كانوا أحياء شكلاً وصورة فقط
يضعون الهياكل والتمائم حول الرقاب
ويضعون الحلقات الذهبية حول السواعد
لقد نجوت من الموت المحقق قضاء وقدراً
فقد كنت جالساً على مقدمة الفيل كأنني كنت هدفاً
لم أجد هناك ماءً للشرب ولا طعاماً
وبعد ما طفت المعسكر كله
وجدت قليلاً من الأرز
ولم يكن هناك إناء ولا مطبخ ولا «دكّان»
ولا غلة (حبوب) ولا بقّال»[نص ٣].

والشاعر في موضوعاته الأخلاقية يبدو واضحاً وقد تخلص من صنعة الإيهام. يقول ناجي:

«اذا اعتمدت على الله
فلا تحزن ياناجي

لاتحزن من نوائب الزمان
إن وهبك أحد عرش سليمان
فلا تقبله
فكل شيء إلى زوال
إن من سُوِّد وجهه بارتكاب الفواحش
إنما كان غافلاً عن ذكر الله
وهكذا ضيع عمره كله
حين يسمع الانسان كلاماً غليظاً
يتحطم قلبه
فاحترس أيها الغارق في السكر
لاتحطم الزجاج بالحجارة»(نص ٤).

وناجي يوجه النقد إلى رجال الإمبراطورية الكبار، ورجال البلاط ممن عزفوا عن الدنيا وانغمسوا في التصوف الأعجمي السلبي، تاركين الإمبراطور في يد أعداء الله.

«يالفلاح(*) هؤلاء الذين اختاروا العزلة والرهبنة..
رغم أنهم هم عمد البلاد وأركانها...فقد تركوا بهذا العمل موارد البلاد تحت تصرف الأعداء باستمرار»(نص ٥).

ويعلن الشاعر أن جميع الرجال الذين لديهم السلطة في الدولة الإسلامية أمسوا بلا قوة، ولم يعد ذلك اليوم الذي يسقط فيه الإمبراطور نفسه ببعيد. يقول الشاعر:

«إن كل قطعة من قطع اللعب التي رأيناها على بساط الشطرنج الهندي وجدناها غير مستقرة...وكادت اللعبة تنتهي، فالجميع مشتاقون للقضاء على الملك»(نص٦).

(*) يالفلاح... الشاعر يتندر ولا يمدح.

ويصف حالة العاصمة دهلي فيقول :

«الخضرة في كل مكان والمتنزهات والرياض والمعشوق والخمر، لم ير الخضر طول عمره[*] مدينة كدهلي»(نص ٧).

ومن الناحية اللغوية تحمل أشعار ناجي نفس الخصائص التي ذكرنا بعضها لدى آبرو، وهو يجمع كلمة غزال، العربية على غزالي، كما نحت بنفسه بعض الألفاظ مثل سجد ئيت من «سجده» الكلمة العربية وكأنه يريد أن يقول: السجودية. وناجي يعد من الناحية التاريخية أهم الشعراء بعد آبرو.

أما مضمون: فيمثل المرتبة الثالثة بين شعراء الإيهام وهو شيخ شرف الدين مضمون (متوفي ١١٤٧هـ/١٧٣٥م) قدم من أكبر آباد وعاش في شاهجهان آباد (دهلي) فترة شبابه، وبعدها آثر البعد عن الفساد الذي تفشى في المجتمع، وفضل أن يقضي بقية حياته في مسجد «زينت المساجد» على شاطىء نهر جمنا، وظل به يلتف حوله الكثيرون يتدارسون أمور الدين حتى وافته المنية[١٩].

ويقال إنه اعتزل المجتمع بعد سن الأربعين، ويرى البعض أنه احترف الجندية بينما يرى البعض الآخر أنه كان موظفاً لدى الدولة[٢٠].

ويعترف الشاعر بأنه نال الشهرة بسبب صنعة الإيهام في شعره:

«نلت شهرتك يامضمون في هذا العالم حين أتيت بألوان الايهام في شعرك»(نص ٨).

ويقال إنه حين وافته المنية اجتمع حوله أصحابه، وجرى ذكر القيامة وسمع مضمون حديثهم فأنشد قائلاً[٢١]:

(*) كناية عن انفراد دهلي بما هي عليه لمدة طويلة جداً.

«أيها الواعظ لا تُخف ــ مضمون ــ من ضجيج يوم الحشر، فإنه يتحمل صدمات الفراق فأنّي للقيامة من هذا»(نص ٩).

كان الشاعر ذا طبع ظريف هشاشاً بشاشاً ترك ديواناً تضمن ٢٠٠ بيت أو ثلاثمائة، وأشار الشاعر أنه مقل في شعره بسبب ما تحمّله من مرض نتيجة آلام القلب المبرحة.

«هكذا تحملت المرض من جرّاء
آلام القلب
وهكذا قل أن ينظم مضمون
بيتاً من الشعر»(نص ١٠).

وعلى كل حال فديوانه مفقود إلّا أن أشعاره القليلة لاتزال متناثرة بين صفحات كتب التذاكر.

أما مصطفي خان يكرنگ فكان معاصراً لمضمون إلّا أنه تفوق على مضمون في الفصاحة والبلاغة وجدّة الموضوعات الشعرية[٢٢]، ويلاحظ أن اتجاه مدرسة الإيهام بدأت حدته تخف عند يكرنگ كما ضعف تأثير اللغة القديمة والتأثيرات الهندية.

ولا نجد من بين أشعار شعراء هذا الاتجاه ما يستحق الترجمة هنا فالشعراء كانوا قد فقدوا كل شيء في دوامة اللهو أو في صومعة العزلة والاغتراب عن المجتمع، وسواء كان هذا أو ذاك فلا يمكن للشاعر أن يخدم أهداف مجتمعه أو يعبر عن أحاسيسه الصحيحة.

ويجب أن نشير هنا إلى أن بعض الشعراء حفظوا أنفسهم من الانسياق على طريق الايهام، ونذكر منهم **أشرف گجراتي الدكني** الذي تأثر بولي الدكنى كثيراً[٢٣]، كما نذكر أيضاً **نواب صدر الدين محمد خان فائز** (متوفى

١١٥١هـ ـــ ١٧٣٨م) وفائز لم يكن شاعراً من شعراء الإيهام فقد تأثر بولي الدكنى، وقد عبر بصدق عن دوافع شعره في مقدمة «كلياته» فقال:

ريعان الشباب يتصف الإنسان بحدة المزاج ومجون الطبع إلى درجة كبيرة وهكذا بدأت قول الشعر والغزل الغنائي نتيجة للتعلق بالعشق والحسن، والعبدالله لم يحاول مثل بقية الشعراء التفكير في المضمون ونتيجة لغلبة الشوق كتب ما يجول في خاطره دون أدنى تفكير أو تأمل»[٢٤].

وهكذا لا يوجد في أشعاره عمق الإحساسات أو العواطف، كما لاتوجد له رسالة يؤديها من خلال شعره بل انغمس في وصفه العشق والمعشوق.

أما **شاه تراب على تراب** فقد ابتعد عن هذه الأمور، وراح يقلد ولي الدكنى وبالغ في الزهد إذ كان بنفسه زاهداً اعتزل الناس تماماً وابتعد عنهم:
«تركت نفسي، وتركت معارفي وتركت حتى وطني وكل شيء».

أكمل شاه تراب ديوانه وهو في الأربعين وكان ذلك حوالي سنة ١١٧٠هـ/٥٦ ـــ ١٧٥٧م، ولم يرد ذكره في أي تذكرة، ذلك لأنه اعتزل الحياة وعاش بعيداً عن المراكز الأدبية يقول الشاعر:

«حين فكرت في أن أنسج هذه الأفكار المتنوعة
كان عمرى ـــ أنا العبد الفقير ـــ قد وصل الأربعين
كان ذلك من عام ألف ومائة وسبعين
وحين بدأت كتابة ديواني بدأته بحمد الله ذى الجلال
كنت أتمتع بصيت ذائع في البلاد
في الزهد والورع
وكان الناس يتمنون أن يبلغوا في الكمال درجتي»[نص ١١].

عاش شاه تراب في منطقة الدكن وكانت عزيزة عليه لأن بها أحبابه ورفاقه من

الزاهدين ويفهم من ديوانه أن أهل الغرب بدأوا يدوسون بأقدامهم منطقة الدكن آنذاك، وأنهم بقدومهم تركوا تأثيراتهم على المجتمع بأكمله.

يقول الشاعر :

«الوطن كله صار إفرنجيا
والتربية سادها الدلال
والبلاد صارت كبلاد الكفار
وغلبة أمة النصارى
تجلت في كل دار
وكأنها في مرحلة الشباب والفخار
يامهدى آخر الزمان
أخرج
عمت الفوضي في كل مكان
وأمة النصارى تفسد في الأركان
ياالهي
ابعث المهدى
حتى يقيم الناس على الاسلام
فها نحن كأننا
في آخر الزمان»(نص ١٢).

وقد ترك شاه تراب عدة مؤلفات تدور كلها عن الزهد، وإن كان بعضها قد خضع لتأثير المذهب الهندوكي.

ولغة تراب الشعرية لغة سهلة قريبة من لغة آبرو وناجي. يقول الشاعر:

«إن بقاء الرائحة في لون الورد وامتزاجها به

لخير دليل على قرب الحبيب
وكما جاء في القرآن الكريم.
«نحن أقرب»(*).
ياالهي
أنت وحدك لاشريك لك، مُطّلع على كل شيء
أشهد يامولاى بوحدانيتك
فكل شيء فان ويبقى وجه «ذو الجلال»
وهكذا انتهت متاعبي وتغلبت على أفكارى...
لا تسأل رياح الصبا عن حال النرجس
وانظر إلى الحياة نظرة جميلة
فإن نظرت بعين مريضة، أصابك المرض(نص ١٣).

أما **سيد عبد الولي عزت سورتي** (متوفى ١١٨٩هـ/١٧٧٥م) فكان عالماً جليلاً وشاعراً ورسّاماً كما برع في المعقولات. ترك ديواناً بالفارسية (١٤ ألف بيت من الشعر) وآخر بالأردية (٢١٠٠ بيتٍ من الشعر)، وعزت هو أول شاعر صاحب ديوان يكتب مقدمة ديوانه بالنثر الأردي(٢٥).

والشاعر يعلن رأيه في شرعية فن الموسيقا، فيرى أن سماع الموسيقى إذا لم يجعل الإنسان غافلاً عن ذكر الله فهو حلال:

«حين خلق الله جسد آدم أمر الروح أن تدخل هذا الجسد(**).
والغرض أن فن الموسيقى
إن لم ينس الإنسان ذكر الله فهو ليس بحرام»(***)(نص ١٤).

---

* قوله تعالى ﴿ونحن أقرب إليه منكم ولكن لاتبصرون﴾ الواقعة ٨٥

** الشاعر يستلهم قوله تعالي ﴿فإذا سويته ونفخت فيه من روحي...﴾ الحِجر ٢٩.

*** هذه قضية تحتاج إلى بحث. والشاعر يحاول أن يوازن بين ماشاع في الهند من عادة سماع الموسيقى وبين الحكم الشرعي لسماع الموسيقى.

والحقيقة أن الشاعر تأثر كثيراً بالأفكار الأعجمية التي جعلت موضوعاته تدور في تلك الأفكار التي تتعارض أحياناً مع الشريعة ومع التطبيق السليم لقوانينها، وجعلته أحياناً يعمد إلى تغيير المسلمات وعرضها من زاوية أخرى وكان هذا هو مزاجه العام.

ردود الفعل ونهاية حركة الإيهام الشعري

كان لحملة نادر شاه على الهند أثرها الواضح على المجتمع، فقد غرق المجتمع في الفوضى والإحساس بالقلق، ولم يكن لشعر الإيهام مقدرة على التعبير عن هذه المشاعر التي سادت المجتمع، ومن هنا بدأت مُثُل الحياة الثقافية والاجتماعية تتغير، وبدأ المجتمع يعبر عن نفسه وقد اتجه الامبراطور المغولي محمد شاه نفسه ــ في آخر عمره ــ إلى ملازمة أهل الزهد والورع وزهد في الحياة تماماً[٢٦].

وكان هذا التغيير نتيجة منطقية لأحداث العصر، فقد آن للمجتمع أن يعبر عن نفسه مما أدى إلى غروب شمس مدرسة الإيهام نتيجة لتغيير عقلية المجتمع، ومع التغييرات الفكرية والعقلية ظهرت اتجاهات جديدة، وكان أول من عبر عن هذه الاتجاهات هو مرزا مظهر جان جانان وكان شاعراً بالفارسية والأردية كما كان داعية قاد مَنْ حوله إلى طريق الرشاد.

شعر مرزا مظهر وسط الظروف المتغيرة والمستلزمات العقلية والفكرية الجديدة والتغييرات الاجتماعية أن اتجاه مدرسة الإيهام الشعرى لم يعد يتناسب مع العصر، بالاضافة إلى أن الشاعر في ظل مدرسة الإيهام لا يستطيع أن يعبر عن عواطفه القلبية ومشاعره الحقيقية، وهكذا ترك الشاعر الايهام ونصح تلاميذه بترك هذا الاتجاه والتعبير عن مشاعرهم عن طريق استخدام المجاز والحقيقة معاً، وأكد مع هذا على ضرورة اتباع أشكال الشعر الفارسي وأساليبه وقام الشاعر

باختيار نماذج من الشعر الفارسي تتناسب مع الذوق الشعرى لعصره تضمنت أشعار خمسمائة من الشعراء المشهورين والمغمورين، وتميزت بما فيها من عواطف صادقة وتجارب شعرية تفيض بالعبرة، وكان لهذه المختارات أثرها في تذوق الأدب الفارسي بطريقة صحيحة في الهند مرة أخرى(٢٧).

وهكذا تحرر الشعراء من قبضة الإيهام وبدأوا في التعبير عن عواطفهم بلغة سهلة تخلصت من الألفاظ الثقيلة التي دخلت اللغة الشعرية مواكبة لحركة الإيهام(٢٨).

وكان لحركة رد الفعل هذه آثارها التي تتلخص فيما يلي :

١ ــ ترك الشعراء الإيهام والغموض كأسلوب شعري.

٢ ــ أصبحت أردية مدينة شاهجهان آباد (دهلي) هي لغة الشعر، وانتهت لغة شعر الإيهام

٣ ــ بدأت حركة جديدة اتبعت الأسلوب الشعرى الفارسي الذي تمثل في خلط العواطف المجازية والحقيقية بألفاظ سهلة واضحة، وهكذا عرّف البعض مصطلح الشعر الأردي «الريخته» بأنه الشعر الذي راج في الهند بلغة شاهجهان آباد على نمط الشعر الفارسي(٢٩).

٤ ــ استخدم الشعراء التراكيب الفارسية التي تتناسب مع طبيعة لغة «الريخته»

٥ ــ تركت حركة رد الفعل هذه آثارها على جيل من الشعراء جعل الاتجاهات الشعرية الجديدة أساساً لأشعارهم. وهكذا أعاد حاتم الشاعر الذي بدأ قرض الشعر داخل إطار مدرسة الإيهام أعاد ترتيب ديوانه من جديد وأسماه «ديوان زاده» فأخرج منه الأشعار التي لا تتناسب مع روح العصر ومع روح الحركة الشعرية الجديدة، وذلك في سنة ١١٦٩هـ/١٧٥٥م.

وهذا يدل على أن حركة الإيهام لفظت أنفاسها في تلك السنة، إذ كتب حاتم مقدمة ديوانه الجديد مشيراً إلى ضرورة التخلص من الإيهام والاتجاه إلى الوضوح.

وكان الاتجاه الشعري الجديد قائماً على أصول منها :

١ ـــ التأكيد على استخدام الألفاظ العربية والفارسية كثيرة الاستعمال قريبة الفهم، والتخلص من الكلمات الهندية القديمة والثقيلة.
٢ ـــ التأكيد على استخدام التراكيب والمحاورات المفهومة للعامة والخاصة في دهلي ومناطق الهند الأخرى.
٣ ـــ التعقيد عيب من عيوب الشعر يجب الابتعاد عنه.
٤ ـــ التأكيد على كتابة الألفاظ العربية والفارسية بطريقة صحيحة إملائياً، وكانت تكتب كما تنطق حتى زمان آبرو مثل تسبى بدلا من تسبيح ومسيت بدلا من مسجد وهكذا.
٥ ـــ لم يعد من الجائز استخدام الأفعال والحروف الفارسية في الريختة من مثل در (في) بر (على) از (من) وغيرها.
٦ ـــ ضرورة استخدام الساكن ساكناً والمتحرك متحركاً ولم يكن ذلك عيباً في الشعر من قبل (مرْض، غرْض) بتسكين الثاني والثالث.
٧ ـــ تم التخلص من طريقة كتابة الحروف القديمة ويجوز كتابة آخر الألفاظ التي تنتهي بهاء هوّز ألفا مثل. بنده. بندا بمعنى عبد، برده، پردا بمعنى ستارة وحجاب، شرمنده شرمندا بمعنى خجل.
٨ ـــ يجوز استخدام لغة الحديث والحوار في الشعر لأن هذا في رأيهم يرجع الشعر إلى جذوره ويربطه بلغة الناس.

وهكذا وتحت تأثير ماسبق ذكره حدث تغير أساسي في موضوعات الشعر والمزاج الشعري واللهجة واللغة الشعرية، وهكذا دخلت الألفاظ العربية والفارسية

إلى الأردية وأصبحت جزءًا لا يتجزأ منها، وأصبحت على المستوى الإبداعي وسيلة سهلة للإعلام والاتصال وكان هذا بفضل الشاعر والداعية المسلم مرزا مظهر ومعه شاه حاتم وبقية شعراء حركة رد الفعل[٣٠]، وممن أوجدوا ثقافة ثالثة مزيجاً من الثقافة العربية والإيرانية والهندية، ولا شك أن اللغة الأردية والأدب الأردي يمثلان بحق هذه الثقافة الثالثة أصدق تمثيل.

مرزا مظهر جانجانان:

مرزا مظهر هو رائد حركة رد الفعل (توفي ١١٩٥هـ/١٧٨١م) اسمه جان جانان وتخلص بمظهر ولقب بشمس الدين حبيب الله واشتهر بين الناس باسم جانجانان.

كان مرزا من شخصيات زمانه الفذة، جمع بين المحاسن الإنسانية، وكان عالماً زاهداً صاحب فضيلة، وصاحب كمال، كما كان خطيباً مفوهاً برع في علم الحديث بصفة خاصة[٣١]. وذاعت شهرته شاعراً في أرجاء الهند،وجرت أشعاره على كل لسان[٣٢]، وكان بالإضافة إلى علمه وفضله متبعاً للسنة بعيداً عن البدع وكل ما يشوه أصالة الدين، مما جعل شاه ولي الله يكتب عنه:«كان راسخاً على درب الشريعة وثابتاً على طريق اتباع الكتاب والسنة، حتى إن البلاد لم تجد مثلاً له وقلّ أن نجد مثله في كل فترة من فترات الزمان»[٣٣].

وقد كان مرزا مظهر واسع الإدراك، بعيداً عن التعصب، يتعامل مع الناس على قدر عقولهم ولا ينفر الطوائف الأخرى من الإسلام، ويقال أن ثلاثة من الشيعة قد قتلوه أثناء احتفالات الشيعة بالمحرم ظناً منهم أنه يتندر مما يفعلون[٣٤]، إلّا أن البعض الآخر يرى أن اغتياله كان حادثة سياسية بتدبير من الإنجليز، لأنه لم يكن يوافق على تعيين أحد وزراء شاه عالم ثاني المقرب لديهم[٣٥]، وكان مظهر من ناحية يكن الحب والاحترام لآل البيت[٣٦].

وكان الهجوم عليه في السابع من المحرم وكانت وفاته في العاشر منه سنة ١١٩٥هـ/١٧٨١م، وتستخرج سنة وفاته من عبارة «عاش حميداً مات شهيداً».

رثاه شاعر الأردية الكبير سودا فقال :

«قاتل مظهر كان مرتداً تعساً، آه، لقد ذاع خبر شهادته بين الناس»

بدأ مظهر قول الشعر من الصغر حين كان يتردد على المدارس الدينية ودور العبادة ينهل من العلم ما يستطيع، وكانت آنذاك أماكن تعج بطالبي العلم ورويداً رويداً انصرف إلى العبادة وإلى الدرس والتدريس فقلّ إنتاجه الشعري تدريجياً، وحين رتب ديوانه الفارسي سنة ١١٧٠هـ/٥٦/١٧٥٧م ترك الشعر[٣٨].

خلف مظهر ديواناً بالفارسية كتبه بخط يده كما خلف أيضاً ـــ كما ذكرنا ـــ مختارات فارسية جمعها بنفسه لشعراء الفارسية وسماها «خريطة جواهر» أو «محمل الجواهر» كما ترك خطابات نثرية بالفارسية تناقش أمور الشريعة وقضايا السلوك الإسلامي (٢١٣ خطاباً) وأخيراً خلف أشعاراً أردية متفرقة متناثرة بين كتب التذاكر جمعها عبد الرازق قريشي في كتاب واحد[٣٩].

أثر مرزا مظهر في الأردية من ثلاثة جوانب:

الأول : أنه وجه الشعراء إلى التعبير الواضح عن العواطف القلبية والتجارب الإنسانية وترك الإيهام، وبهذا وضع أساس الشعر الجديد القائم على الوضوح والصدق.

الثاني : أنه دفع الشعر الأردى خطوات إلى الأمام على درب النقاء اللغوى والصفاء، وأوجد نغمة شعرية جديدة عن طريق مزج الاستعارات والكنايات والتراكيب التي راجت في الشعر الفارسي مع تراكيب الأردية التي راجت في شاهجهان آباد.

الثالث : أنه قام بتربية جيل من الشعراء على أساس هذا الاتجاه الشعرى

الجديد، أصلح أشعارهم ونشر بينهم هذا اللون الشعري الجديد وجعله مقبولاً لدى الشعراء جميعاً(٤٠).

ومرزا مظهر جعل من نمط الغزل الشعري في الأردية مجالاً يتسع للتعبير عن المشاعر الإنسانية الصادقة ومزجه بشعر الطبيعة.

يقــول :

بالله عليكم لا تسألوه
لاتلوموه على شيء
فلم يبق للقلب أن يعشق
هل بقى للقلب أن يعشق
فمن أين له بالعقل والفكر
أتى الربيع وانتشرت الخضرة
وجلس بلبل الروضة منتشيا وقد نسى كل شيء
قولوا لمن أصابهم الجنون تعالوا
تناولوا علاجكم الآن في هذا الحين
هناك...
خنجر النظرة
وهنا
سنان الآهات
انقضى عمرنا داخل هذا الصراع
يا الهي...
لاتجعل أحداً يكتوى بالألم
ويعاني من لوعة الانتظار
وانظر إلى ماصار إليه حالنا

حين حل بنا الربيع
وأحاطت بنا الأزهار»(نص ١٦).

ومظهر يصوغ أشعاره بطريقة جميلة وهو ليس بكّاءً ولا ساكب دموع بل تفيض أشعاره بالمشاعر القوية، كما أن لهجته لهجة معبرة يتحدث عن التجارب الإنسانية ويغوص في النفس البشرية:

ماذا نقول له أيتها المَحَبَّةَ؟
فقلبه لم يتأثر أبداً ــ بنداءاتنا ــ
أيها القلب...
فوضت أمرك لله
وهبتك يا إلهي إياه
فقد بلغت حياتي مداها
إذا ما التقينا أعرض عني
واذا ما ابتعدنا
كانت القيامة(*).
وباختصار مفيد :
المحبة لأصحاب العقول المرهفة
لا تعدو كونها آفة»(نص ١٧).

(*) المعنى هنا مجازى.

حاتـــم :

حاتم هو الشيخ ظهور الدين حاتم (١١١١هـ/١٦٦٩م — ١١٩٧هـ/١٧٨٣م) لم تذكر كتب التذاكر شيئاً عن تعليمه، ويعتقد أنه درس كما درس أهل زمانه، ثم احترف الجندية، رافق الأمراء المسلمين إلّا أنه اعتزلهم واتجه إلى الزهد عام ١١٥٨هـ/١٨٤٥م، كما ترك قول الشعر الذي يصف فيه مجالس الأمراء والحكام ويصور فيه حياة البلاط اللاهية، وندم على الحياة التي قضاها وسط غوغاء البلاط، وقضى حياته يعلن التوبة ويطلب المغفرة من الله، وتشير المصادر إلى أنه كان ملتزماً التزاماً شديداً بالشرع يصوم ويصلي بانتظام، وأقلع عن المسكرات ولم يتجه ــ كأهل التصوف في الهند ــ إلى لبس الخرقة والغُلُوِّ في الزهد بل كان يرتدي ملابس نظيفة نفيسة، ويعقد على رأسه عمامته بطريقة مهذبة، مما جعله ينال احترام الأمراء وهو يقضي حياته زاهداً بعد أن انفصل عن مجالسهم[41]. وكان حاتم يشارك في مجالس قول الشعر مع بقية شعراء زمانه : شاه مبارك آبرو، وشرف الدين مضمون، ومير شاكر، وناجي، وغلام مصطفى خان بكرنگ، ومرزا مظهر جانجانان، وقد وصل عدد تلاميذه من الشعراء إلى ٤٥ شاعراً من بينهم شاعر الأردية الكبير مرزا رفيع سودا[42].

امتدت حياة شاه حاتم على طول القرن الثامن عشر الميلادي، ورأى الشاعر بأم رأسه الضعف السياسي الذي أصاب الدولة الإسلامية والانحطاط الخلقي الذي ابتلى به المسلمون وسوء الأوضاع السياسية والفوضى الاجتماعية والاضطراب الداخلي الذي عم البلاد بالإضافة إلى الحروب الأهلية والصراعات التي دارت بين الأمراء، ورأى الأمراء والملوك يروحون ويجيء غيرهم كما شاهد أحداث حياة شبه القارة تمر أمامه: هجوم نادر شاه وما أعمله من قتل عام وتخريبه لدهلي ثم هجوم أحمد شاه وما أعقب كل هذا من ازدياد نفوذ الإنجليز، وصعود نجم المراهتة وأفوله، ووسط هذا العصر الذي يمكن أن نطلق

عليه«عصر السقوط» كانت حياة اللهو واللعب والضياع هي الطابع العام لكل شيء، ويأبى حاتم إلّا أن يترك هذه الحياة ويتجه إلى الزهد ويعلن التوبة.

كتب حاتم شعراً بالفارسية وبالأردية كما كتب نثراً أيضاً باللغتين الفارسية والأردية ويحتل ديوانه الأردى ديوان زاده (١١٦٩هـ) وهو النسخة المنقحة من الديوان القديم (١١٤٤هـ/١٧٣٢م) مكانة في الأدب الأردى[٤٣] لأنه يعبر عن مرحلة التحول من شعر الإيهام إلى شعر الوضوح والتعبير السليم، فقد أجرى الشاعر إصلاحات على لغته الشعرية ليخرج هذه اللغة في صورة جديدة تتفق مع رسالة الشاعر في عرض أفكاره بوضوح، وبدأ الشاعر يستخدم الألفاظ العربية والفارسية بدلاًمن الهندية[٤٤]. فاستخدم محبوب بدلًا من سجن، وهجر بدلا من بره، وبغير بدلا من درس، ودنيا بدلا من سنسار، وزلف بدلا من گال.

ومن نماذج أشعاره التي توضح اضطرابه بين حياة الصخب والعودة إلى الحياة الهادئة اخترنا هذه الأشعار من ديوانه القديم:

«أصبحت الحياة صداعاً ياحاتم
فمتى ألقى وجه حبيبي...
لقد قطع الحبيب غصن المحبة.
بحركة من منشار حاجبيه
بدني يكتوى بشعلة نيران الهجر
ماذا يحدث لو تكرمت فجئت فأطفأتها
لك الحق فيما تطلب ياحاتم
لكن الذنب ذنبك
فقد أضعفت من همتك
والإ فانظر
هل من أمر لم يستطع الإنسان الرباني تحقيقه

ياحاتم أوثق نفسك بحب الله
في هذه الدنيا الفانية
فالله هو الباقي
الله فقط
وما سواه
كله عبث...كله هوس»(نص ١٨).

ويقول أيضاً :

«بعد أن أَغَارَ على قلبي أَغَارَ على ديني
وأنكر تماماً عليّ النور(*)
أيها المسلمون...
انظروا ــ وافطنوا إلى خداع وتضليل هذا الكافر»(نص ١٩).

والأشعار السابقة مليئة بالألفاظ التي لم تعد تستخدم في ظل حركة الإصلاح المضادة لحركة الإيهام.

وحاتم شاعر مسلم يصوّر في منظومة بعنوان شهر آشوب، وهو نمط شعري استحدثه ــ يستخدمه ليعبر فيه عن فساد الحياة، ويلقي الضوء على الظروف السياسية والثقافية والحضارية لعصره بطريقة مؤثرة ــ يصوّر الحياة من حوله فيقول في بيت واحد معبّر مؤثر موجز:

«الزمان القرن الثاني عشر
والأمور تمضى معوجة
معوجة إلى آخر مدى
وروضة الحياة..
كل شيء فيها يمضى على نسق واحد
حيث الخريف والربيع الآن، معاً يجتمعان»(نص ٢٠).

(*) نور الإيمان.

ويذكر حاتم متألماً متحسراً أن القرن الثاني عشر الهجري لم يعد يشهد عدلًا بين الملوك والأمراء، حيث ضاعت المحبة والشفقة وتفسخت العلاقة بين الأمراء والرعية، وسادت الفوضى بين رؤساء الجيش والجنود ولم يعد هناك أى فرق بين مراتب الناس، فالعالم والقاضي مثلهما مثل المغني لايراعون حدود الله، يرتشون، بينما الحرفيون اتجهوا إلى الغش والسرقة والخداع، لسوء أحوالهم — يحاولون الحصول على الثروة وكأنهم عجلة تدور بسرعة وانقلبت الموازين والقيم وشاع الفساد وسيطر الأشرار على المجتمع وأصيب الجميع بحالة من الذهول من جرّاء النشوة الحرام(٤٥).

ويُعد حاتم أول من كتب شهر آشوب في الأردية (١١٤١هـ/١٧٢٨م) كما أنه أول من كتب منظومة متكاملة وأول من تناول شعره بالنقد والتنقيح وأخرجه في صورة جديدة، فكان أديباً مصلحا، ولم يكتف حاتم بحركته الإصلاحية في مجال الألفاظ والتراكيب بل تعداها إلى مجال الموضوعات الشعرية والاتجاهات الشعرية الجديدة.

ولنرى عصارة تجارب حاتم في واحدة من غزلياته كتبها سنة ١١٨٦هـ/١٧٧٢م يشير فيها إلى تأثره بالظروف التي كانت الدولة الإسلامية بالهند تمرّ بها.

«إن سألتم عن أثر هذا الزمان.
فلا جواب ولا بيان
فأي أرض تلك حيث لا سماء
وحيث فقد أهل الشجاعة
صفات الشجاعة
حتى انعدم أولئك
الذين حملوا الفؤاد على أكفهم ذات يوم

كانت القلوب سقيمة والآن
ماتت القلوب، أماتها الغم والحزن
ولو رأيتني حسبتني حيّا ولكن
لاحياة فيمن ترى
هل من أحد يتعلم منى آداب الصحبة
لكن...
ما العمل وما الفائدة
إذ لا وجود ـــ في زماننا ـــ لطلاب الصحبة
احترق القلب وانطفأ
ولم يدر أحد بحاله
فلا أحد يعرف قدر أصحاب القلوب المحترقة مثلنا
كانت هذه قصة الأمس
حين كان لنا قدر في قلوب الجميع
لكن اليوم
لا مكان لنا حتى في قلبٍ واحد يشعر بنا
وما حدث
هو الفساد حواليّ
في كل مكان
وغير ظل الله لاتوجد دار للأمان
والحياة ستمضي في هذا العالم
بفضل الله
فها أنا أنظر حوالي
أجد من يتمتعون برزق طيب
وأجد الكثيرين لا يجدون كسرة خبز

أصمت ياحاتم لا تتكلم
فلم يبق في الشعر أية متعة
ولم يعد هناك من يشعر بكلامك
فأنت وحدك الذي تهتم به
ولم يعد هناك من يفهم دقائق الشعر
وما يروج ليس سوى الهذيان
فمن أين لنا بمن يدرك حديث الحكمة
والبيان(٢١).

وفي سنة ١١٥١هـ/١٧٧٩م حمل نادر شاه عرش الطاووس، ومعه حمل وقار الإمبراطورية المغولية التي بدأت تترنح ولم يستطع أحد أن يعيد وقارها أو حتى يتولى أمرها وأصيب المجتمع الإسلامي باليأس وراح حاتم يعبر عما أصاب المسلمين:

«لم أر... من مدة النوم
حتى في منامي
أنا في حيرة من ذا الذي أنتظر
إنه فصل الربيع... إلا أن القافلة
تمضي اليوم أمامي
وصليل جرس الرحيل
يصدر من كل البراعم
في زمان الهجر
لاحاجة
إلى كتاب أو رسالة
وريح الصبا....
تصل إلى داخل

برعم القلب
لاتسل عن طول وعرض الأمواج
داخل قلبي
فهي كالبحر أحياناً.. وأحياناً أخرى كالسفينة.
إن الألم لن يفارقني
حتى الموت
فسواءٌ عندي
أن أمتلك قوة على الصبر أو لا أمتلك
وسواءٌ عندي
أن يقر لي قرار أو لايقر»(نص ٢٢).

ومن أشعاره في الوعظ تلك التي يعبر فيها عن تبدل الأقدار وتغير الزمان، وتأثير هذا على الفرد والمجتمع:

«فليحمنا الرب مما حق علينا من عذاب
أحاطنا عذاب الجوع في هذا الزمان
وحيثما أصغيت لم تسمع سوى صوت ينادى:
الرغيف.. الرغيف
وهو صوت ينبعث على كل لسان.
رأيت أحوالا هي العجب
في هذا الزمان..
رأيت أحوال الأغنياء والأعيان
من الله لايخشون
ومن دعاة الدين الأتقياء لايخافون
الشحاذ والسلطان كلاهما على قدره

يحتاج إلى الرداء والقوت والمسكن
في هذه الدنيا»(نص ٢٣).

ويشعر حاتم أن أحداً لايستمع إليه، وأن الزمان قد سبقه، وأن صوته لا يصل إلى أحد:

«رفاق عمري ورفاق صحبتي مضواجميعا
إلى حتفهم... ماتوا
وكان كل منهم في حياته
قد انشغل بحساب سنوات عمره»(نص ٢٤).

ويرى الشاعر يوم الساعة قريب فيذكر السفر ونهاية المطاف:

«الهدف ليس ببعيد ياحاتم
فانهض وشمر عن ساعد الجد فالمنزل ليس ببعيد
عليك أن ترحل أنت أيضا
فما فائدة السؤال عن رفيق الطريق
أيها المسافر لماذا أنت جالس في الطريق
تقدم وامض من هنا بسرعة
بلا رفيق...»(نص ٢٥).

النثر الفني عند حاتم :

ترك حاتم نثراً بعنوان «مفرح الضحك من طب الظرافت» ولعله يقصد مُفَرّج الضحك. يصف حاتم وصفة يشفى بها مائة مرض وهو متأثر في أسلوبه بجعفر زِتّلى، يكتب حاتم نوعاً من النثر الفكاهي يسخر فيه من الوصفات «البلدية» التي انتشرت بين الأدعياء من الحكماء في زمانه، وبينما عل جعفر زتّلى الفارسية أساسا لكتاباته ثم طعمها بالأردية، قام حاتم فجعل الأردية هي الأساس في

كتاباته النثرية، وأسلوبه هنا أسلوب تركيبي يخلو من الضمائر والأفعال، وقد التزم القافية في الجزء الأول من «الوصفة الطبية» وفي الجزء الأخير يبدأ ترابط الأسلوب حيث يوضح طريقة تركيب الوصفة الطبية واستعمالها.

يقول حاتم:

«هذه وصفة مفرح الضحك» «مفرج الضحك» معتدل من طب الظرافة من تناولها بالخير والأمان أصيب بالمئات من أمراض الزمان».

«أشعة القمر الفضية مع أشعة شمس الظهرية، ونظرة حورية، مع عين شيطانية، تمزج مع هديل حمام، وحسيس ديدان، وصياح ديك، وصوت ماعز... مع قرن اتان، وذيل انسان، وآهات مظلوم مع صرة الأرض، وبطن السماء، وحمرة الشفق، ونتف السحاب...»(نص ٢٦).

وفي النهاية يقول:

«تحضر كل هذه الأدوية لا في ليل، ولا في نهار، لافي صبح ولا في مساء، لا في ماء آسن، ولا في ماء زلال.... وتهرس جميعها وتصنع على هيئة الحبوب الصغيرة، وتؤكل حبة، ويحتاط تماماً ساعتها أن يكون الجوع قد أصاب مقتله، وألّا يصدر ساعتها كلام و لايسمع سلام»[٤٦].

المصادر والحواشي

(١) اردو شاعري كى ترقي اور ساخت، رسالة دكتوراه جامعة البنجاب ص ٧٠٨ وما بعدها. سمير عبد الحميد.

(٢) للمزيد من الشرح انظر: شمس قيس الرازي المعجم في معايير شعر العجم ص ٣٢٨ ــ جامع اللغات المادة المذكورة نسيم اللغات ص ١٢، نور اللغات ص ٤٧٧، فيروز اللغات ١٤٤ كلزار معاني ص ٨١.

(٣) شيخ أمين، الشعر المملوكي العثماني ص ١٦٨ ط بيروت.

(٤) عانوتي، الحركة الأدبية في بلاد الشام، الملاحن.

(٥) الرافعي، تاريخ آداب اللغة العربية مجلد ٣ ص ٤١٧
وأيضاً عانوتي الحركة الأدبية في بلاد الشام باب الملاحن

(٦) انظر بكري، الشيخ ــ مطالعات في الشعر المملوكي العثماني ص ١٧٠.

(٧) انظر أمثلة في المعجم من معايير أشعار العجم.

(٨) انظر أبو الليث صديقي لكهنو كا دبستان شاعري ص ٤

(٩) محمد حسين آزاد، آب حيات ص ٨٧/٨٠ ط لاهور، ورام بابو سكسينة، تاريخ أدب أردو ترجمة محمد حسن عسكري ص ٨٠٣ ط لكهنو

(١٠) مقال مولوى عبد الحق «هم قلم» كراتشي يونيه ١٩٦١م بعنوان «الإيهام في الشعر الأردي».

(١١) محمد حسين: دهلي مين اردو شاعري كا تهذيب اورفكرى پس منظر ص ٢٧٥ ط لكهنو.

(١٢) انظر تاريخ أدب أردو جلد دوم جامعة البنجاب ص ٦٨ وتاريخ أدب أردو، جميل جالبي ص ١٩١ وما بعدها.

(١٣) قائم جاندبورى مخزن نكات ص ٥٩ ط لاهور ١٩٦٦.
(١٤) ذكر مير في تذكرته أن آبرو توفي سنة ١١٦٥هـ/١٧٥٠ عن عمر تجاوز الخمسين.
(١٥) جميل جالبي، تاريخ أدب أردو جلد دوم حصه أول ص ٢٣٤/٢٣٥.
(١٦) انظر الخصائص اللغوية الأخرى لأشعار آبرو بالمرجع السابق ص ٢٣٦ ـــ ٢٤٩.
(١٧) ميرتقي مير، نكات الشعراء ص ٢٤ ط بدايون ١٩٢٢ ومخزن النكات ص ٤٦ ط لاهور ١٩٦٦م
(١٨) قدرت الله قاسم، مجموعة نغز جلد دوم ص ٢٥٨ ط لاهور.
(١٩) قائم، تذكرة مخزن النكات ص ٥٣/٥٥، مير، نكات الشعراء ص ١٦ مير حسن، تذكره شعراء أردو ص ١٤٦
(٢٠) تاريخ أدب أردو جلد دوم ـــ بنجاب يونيورسيتىص ٧٤
(٢١) امر الله إله آبادى، تذكره مسرت افزا، مرتبه قاضى عبد الودود ص ١٩٨ نقلًا عن جميل جالبي تاريخ أدب أردو جلد دوم حصه أول ص ٢٥٨.
(٢٢) مردان على خان مبتلا، گلشن سخن، مرتبه مسعود حسين رضوى ص ٢٦٢ ط على گره ١٩٦٥م
(٢٣) جميل جالبي، تاريخ أدب أردو جلد دوم حصه أول ص ٢٩٢، ٢٩٣.
(٢٤) فائز دهلوي اور ديوان فائز مرتبه مسعود حسين رضوى ص ١٨٧ ط على گره ١٩٦٥م.
(٢٥) آزاد بلگرامي، سرو آزاد ص ٢٣٦ ط لاهور ١٩١٣م لمجهمي نرائن شفيق، جمنستان شعرا ص ٤٤٦ ط الدكن ١٩٢٨م.
(٢٦) غلام حسين طباطبائي، سير المتأخرين، المجلد الثالث ص ٨٧٠ ط نولكشور ١٨٩٧م.
(٢٧) شبلي، مقالات شبلى جلد بنجم ص ١٢٩ ط أعظم گرهـ ١٩٣٦م
(٢٨) لمزيد من التفصيل انظر طبقات الشعراء مرتبة نثار أحمد فاروقي ص

٦١، ٦٢ ط لاهور ١٩٦٨م.

(٢٩) فتح على حسين كرديزى، تذكره ريختة گويان مرتبه عبد الحق ص ٤ ط الهند ١٩٤٣م.

(٣٠) قائم جاندبورى، مخزن نكات مرتبه ذاكر اقتدار حسن ص ٨١ ط لاهور ١٩٦٦م.

(٣١) انظر نكات الشعراء لمحمد تقي مير ص ٥ وطبقات الشعراء لقدرت الله شوق ص ٦١ ط مجلس ترقي أردب اردو لاهور ١٩٦٨م.

(٣٢) گرد يزى : تذكرة ريختة كَويان ص ١٣١ ط الدكن ١٩٣٣م.

(٣٣) مكتوبات شاه ولي، مرتبه أحمد بيك ص ٤٤ ط سهارونبور.

(٣٤) انظر آب حيات وگلشن هند: ذكر مظهر.

(٣٥) جميل جالبي، تاريخ أدب أردو، جلد ٢ جلد أول حصر أول ص ٣٦٣،٣٦٢. ط لاهور.

(٣٦) عبد الرازق قريشي، مرزا مظهر جانجانان اور ان كا اردو كلام ص ١٢٣ ط بمباى ١٩٦١م.

(٣٧) اعجاز حسين، مختصر تاريخ أدب أردو ص ٧٥.

(٣٨) ديوان مرزا مظهر (مقدمة) ص ٤

(٣٩) أسماه : مرزا مظهر جانجانان اور ـــ ان كا اردو كلام ط بمباى ١٩٦١.

(٤٠) جميل جالبي، تاريخ أدب أردوجلد دوم حصه أول ص ٣٦٦، ٣٦٧.

(٤١) تاريخ أدب أردو بنجاب يونيورسيتى جلد دوم ص ٧٩، ٨٠.

(٤٢) قدرت الله قاسم، مجموعه نغز مرتبه محمود شيراني ص ١٨.

(٤٣) انظر جميل جالبي، تاريخ أدب أردو حصه أول جلد دوم ص ٢٣٣ لاهور.

(٤٤) انظر الأمثلة في كتاب ديوان زاده مرتبه غلام حسين ذو الفقار لاهور

١٩٧٥ والمرجع السابق ص ٤٣٥، ٤٣٦.

(٤٥) نماذج من الديوان القديم ــ جميل جالبي، تاريخ أدب أردو جلد دوم حصة أول ص ٤٤٠، ٤٤١.

(٤٦) مجلة نقوش عدد ١٠٥ لاهور ١٩٦٦م تين نثرى نوادر دكتور نجم الإسلام ص ١٤٥ ــ ١٤٦.

النصوص:

(نص ۱) انسان ہے تو کبر سیں کہتا ہے کیوں انا
آدم تو ہم نے سنا ہے کہ وہ خاک سے بنا
زبانی ہے شجاعت ان سبھوں کی
امیر اس جگ کے ہیں سب شیر قالی
زنا کے وقت دل کے تھرتھرانے سیں ہوا روشن
کہ ایسے وقت میں یارو خدا کا عرش ہلتا ہے

(نص ۲) بلند آواز سے گھڑیال کہتا ہے اے غافل
کٹی یہ بھی گھڑی تجھ عمر سے اور نہیں جیتا
نہ سن واعظ کی بات اے دل تو اپنی دھن میں اس کا ہے
خدا حافظ ترا دوزخ بھی اک شرعی دھڑکا ہے

(نص ۳) لڑے ہوئے نہ برس بیس آدں کو بیتے تھے
دُعا کے زور سے دائیؔ دو دن کی جیتے تھے
شرابیں گھر کی نکالے مزے سے پیتے تھے
بنگار و نقش میں ظاہر گویا کہ چیتے تھے

گلے میں ہیکلیں بازو اوپر طلا کی نال
قضا سے بچ گیا مرنا نہیں تو بھٹانا تھا
کہ میں نشان کے ہاتھی اوپر نشانا تھا
نہ پانی پینے کو پایا وہاں نہ کھانا تھا
ملے تھے دھان جو لشکر تمام چھانا تھا
نہ ظرف و مطبخ و دکان نہ غلّہ و بقال

(الف ٤) غم نہ کھا روزگار کا ناجی
گر ہے پروردگار سے مطلب
گر سلیمان کا تخت دین ملت ملے
کہ سب آخر کو جائے گا برباد
جرموں کی روسیاہی غافل کے حق میں شب ہے
بس عمر ساری اپنی کھوتا ہے وہ تو سو کر
آدمی کا دل شکستہ ہوتا ہے سُن کر حرف سخت
دیکھ اے بدمست پتھر سیں نہ کر شیشے کوں چور

(الف ٥) ہے بجا ناجی جو ہوے عزلت نشیں ارکانِ ہند
دور اعدا کا تصرف متصل سب حرفِ خاص

(نص ٦) بساط ہند میں ہے روز ہین مہر ہے جتے دیکھے
ہوتی جاتی ہے بازی مات وہ مشتاق سب شہ کے

(نص ۷) جا بجا سبزہ تماشا باغ اور معشوق وے
خضر نے بھی عمر بھر دیکھا نہیں دلی سا شہر

(نص ۸) ہوا ہے جگ میں مضمون شہرہ تیرا
طرح ایہام کی جب سیں نکال

(نص ۹) شور حشر سیتے واعظ نہ ڈرا مضمون
ہجر کے صدمے اٹھاتا ہے قیامت کیا ہے

(نص ۱۰) درد دل سے جس طرح بیمار اٹھتا ہے کراہ
اس طرح ایک شعر مضمون بھی کہے ہے گاہ گاہ

(نص ۱۱) جب فکر یہ کیا تھا میں نے رنگین خیال کی
ہوئی عمر اس فقیر کی تب چہل سال کی
سنہ یک ہزار و یک صد و ہفتاد یاد رکھو
تصنیف جب کیا صفت ذو الجلال کی
تھا علم معرفت کا میرے شور ملک میں

رکھتا تھا آرزو تو جہاں مجھ کمال کی

(نص ۱۲) ملک سارا تو فرنگستان ہوا
پلا پلی ملک کفرستان ہوا
غلبہ قوم نصارا بسکہ دستا ہر طرف
کرظہور اپنا شتاب اے مہدی آخر زمان
ہوا ہے ہر طرف ہنگامہ دیکھو قوم نصارا کا
خدایا بھیج مہدی کو جو قائم رہے مسلمانی

(نص ۱۳) جیوں کہ بوئے گل ہے پنہاں رنگ میں ہم رنگ ہو
یوں دلیلِ "نحن اقرب" بس ہے قرب یار کا
تو شریک سب کا تیرا کوئی نہیں مثل و شریک
میں شاہد ہوں میاں تیرے اکیلے پن کا
کل شئ فنا، بقا ہے مگر روئے ذوالجلال
کلفت تعینات کا مسمار ہو گیا
باد صبا نہ پوچھ تو رے نرگس کی کیفیت
بیمار چشم دیکھ کے بیمار ہو گیا

(نص ۱٤) خدا نے جب تن آدم بنا کر
کہا اے روح تو جا اس کے بھیتر
غرض فن موسیقی کا ہے عبادت
جو یادِ حق میں ہو اس کی سماعت

(نص ۱۵) منظہر کا ہوا جو قاتل اک مرتد شوم
اور ان کی ہوئی خبر شہادت کے عموم

(نص ۱٦) خدا کے واسطے اس کو نہ ٹوکو
یہی ایک شہر میں قاتل رہا ہے
یہ دل کب عشق کے قابل رہا ہے
کہاں اس کو دماغ و دل رہا ہے
بہار آئی کھل آئے باغ بلبل پھول کر بیٹھی
دوانوں کو کہو جو اس وقت کر لیویں علاج اپنا
ادھر نگاہ کی تیغ ادھر آہ کل ستان
اس کشمکش میں عمر ہماری بھی کٹ گئی
الٰہی مت کسو کے پیش رنج و انتظار آوے

ہمارا دیکھئے کیا حال ہو جب تک بہار آوے

(نص ۱۷) اس کے دِل میں کبھی تاثیر نہ کی
اے محبت اسے کیا کہتے ہیں
خدا کو اب تجھے سونپا ارے دل
یہیں تک نہ تھی ہماری زندگانی
اگر ملئے تو خفت ہے اگر دوری قیامت ہے
غرض نازک دماغوں کو محبّت سخت آفت ہے

(نص ۱۸) زندگی دردِ سر ہوتی حاتم کب ملے گا مجھے پیار میرا
نہال دوستی کو کاٹ ڈالا دکھا کر شوخ نے ابرو کا آرا
برہ کی آگ کے شعلے جلاتے ہیں بدن میرا
اگر تم لطف سے آکر بجھاؤ گے تو کیا ہوگا
طلب میں حق اے حاتم قصور ہمّت کا ہے تیری
وگرنہ حضرت انسان ستی کیا ہو نہیں سکتا
حاتم جہاں کو جان کے فانی خدا کو چاہ
اللہ ہی بس ہے اور یہ باقی ہے شب ہوس

(نص ۱۹) دین و دل ہم سے چرا لینے ہیں منکر ہو گیا
اے مسلمانو دیکھو کافر کی بے ایمانگی

(نص ۲۰) کہ دور بارہ صدی کا ہے سخت کج رفتار
جہان کے باغ میں یکساں ہے اب خزاں و بہار

(نص ۲۱) اس دور کے اثر کا جو پوچھو بیان نہیں
ہے کون سی زمین کہ جہاں آسماں نہیں
اس درجہ دلبروں سے گئی رسم دلبری
دل ہاتھ پر لئے ہوں کوئی دلستان نہیں
افسردہ دل تھا اب تو ہوا غم سے مُردہ دل
جیتا ہوں دیکھنے میں و لے مجھ میں جان نہیں
آداب صحبتوں کا کوئی ہم سے سیکھ لے
پر کیا کریں کہ طالب صحبت یہاں نہیں
دل جل کے بجھ گیا ہے کسی نے نہ لی خبر
ہم سوختہ دلوں کا کوئی قدر دان نہیں
ہے کل کی بات سب کے دلوں میں عزیز تھا

پر ان دنوں تو ایک بھی دل مہربان نہیں
ایسی ہوا بھی کہ ہے کہ چاروں طرف فساد
جز سایہ خدا کہیں دار الامان نہیں
عالم کی ہے گی (رزق) الٰہی سے زندگی
تس پر بھی دیکھتا ہوں کہ بہتوں کو ناں نہیں
حاتم خموش لطف سخن کچھ نہیں رہا
بکتا عبث بھرے ہے کوئی نکتہ داں نہیں

(نص ۴۴) مدّت سے خواب میں بھی نہیں نیند کا خیال
حیرت میں ہوں یہ کس کا مجھے انتظار ہے
موسمِ گل کا مگر قافلہ جاتا ہے آج
سارے غنچوں سے جو آوازِ جرس آتی ہے
ہجر میں نامہ و پیغام کی حاجت کیا ہے
دل میں غنچے کی جو ہے باد صبا جانے ہے
دل میں لہروں کا طول عرض نہ پوچھ
کیہو دریا، کیہو سفینہ ہے

درد تو یہ ہے پاس سے مرنے تلک نہ جائیو
طاقت صبر ہو نہ ہو تاب و قرار ہو نہ ہو

(لف ۴۳) بچاوے حق عذاب جور سے اس دور میں یارو
جدھر سنتا ہوں اب اس کی زبان پر روٹی روٹی ہے
عجب احوال دیکھا اس زمانہ میں امیروں کا
نہ ان کو ڈر خدا کا نہ ان کو خوف پیروں کا
گدا یا شاہ کوئی ہو موافق قدر ہر اک کے
لباس و قوت و مسکن سب کو درکار دنیا میں

(لف ۴۴) جو میری ہم عمر و ہم صحبت تھے سو سب مر گئے
اپنی اپنی عمر کا پیمانہ ہر ایک بھر گئے

(لف ۴۵) کچھ دور نہیں منزل اٹھ باندھ کمر حاتم
تجھ کو بھی چلنا ہے کیا پوچھے ہے راہی سے
کیا بیٹھا ہے راہ میں مسافر
چلنا ہی یہاں پیش یا ہے

(نص ۲۶)

"نسخہ مفرح الضحک معتدل من الطب الظرافت، جیسے چنگا بھلا کھائے سو بیمار ہو جائے، چاندی کا روپ دوپہر کی دھوپ، پریوں نظر گذر، دیو کی نظر، کبوتر کی غٹرغوں، مرغی کی ککڑوں، کیڑوں کی کِل کِل، بکری کی میں، گدھے کے سینگ، آدمی کی دُم، مظلوم کی آہ .... زمین کی ناف، آسمان کا شگاف، شفق کی لالی .... بادل کی جھنک ....."

الفصل السابع

ازدهار الشعر الأردي في القرن ١٢هـ/ ١٨م

صور المجتمع في الشعر الأردي في القرن ١٢هـ/ ١٨م.

أولًا : محمد تقي مير شاعر الأسرة الحجازية المهاجرة.

ثانياً : خواجه مير درد الشاعر الزاهد.

ثالثاً : محمد رفيع سودا التعصب والفكر الضيق.

ازدهار الشعر الأردي في القرن ١٢هـ/١٨م

صورة المجتمع في الشعر الأردى ١٢هـ/١٨م

كما سبق وذكرنا شهد ق ١٢هـ/١٨م زوال حضارة الدولة المغولية، بعد أن تخلى ولاة الأمور عن التمسك بالعقيدة الإسلامية وبأصول الدين الإسلامي الحنيف، فقد كان التمسك بحبل الله هو القوة التي تجذب إليها المسلمين في أطراف الهند جميعها، وكان انفراط عقد الدولة بدءًا بالحروب الداخلية بين ورثة الإمبراطور أورنكزيب، وكان أيضاً بدء الانهيار الذي زادت سرعته مع حملات نادر شاه ودمار دهلي عام ١١٥٢هـ/١٧٤٩م فضاعت مناطق البنجاب وأقاليم الحدود، إذ استولى عليها نادر شاه ومن بعده أحمد شاه أبدالي، وتفتتت بقية مناطق الهند إلى إمارات صغيرة وسيطر الإنجليز على البنغال وبهار وأريسه، وحكم نظام الملك وهو وأولاده من بعده منطقة الدكن، بينما حكم شجاع الدولة ابن صفد جنگ منطقة أودهـ، وفي سنة ١٢١٤هـ/١٧٩٩م، وبعد استشهاد المجاهد المسلم تيبو سلطان سيطر الإنجليز على منطقة ميسور وأصبحت حكومة دهلي حكومة شكلية فقط تحكم بالاسم فقط، بينما بدأ نجم الإنجليز في الصعود وأثر هذا كله على جميع جوانب الحياة وأصيب الناس بالأسى والألم واليأس والقنوط.

وكان الشعراء أكثر الناس إحساساً بما يدور من حولهم وبرع في تلك الفترة شعراء منهم ميرتقي مير ومير درد وقد عبر مير درد عما يدور حوله فقال:

«حياة هذه أم إعصار، كدنا أن نموت بسبب هذه الحياة»(نص ١).

ويقول مير تقي مير :

«الموت راحة من القلق والتعب
أي أننا هناك سنمضى ونتنفس»(نص ٢).

وسط هذا الجو اتجه البعض إلى الزهد، واعتزل المجتمع الذي ساده الصخب، وأغرق البعض الآخر في زهد من نوع آخر فاعتزلوا الجميع تماماً وكأن الإنسانية الجريحة ستجد في ظل هذه العزلة المغرقة الاطمئنان والهدوء، وكان الإغراق في الزهد ضرورة ذهنية للإنسانية المرتعدة آنذاك، ولم يكن الميل إلى الزهد لدى المعتدلين أمرا سلبياً بل كان له معنى وهدف، فقد كان وسيلة لإحياء النفوس السقيمة لتعيش حياتها، وسط المجتمع دون هروب منه، وهذا مادفع الشعراء إلى التحدث عن الزمان المتقلب والفناء والتسليم والرضا والزهد، بالإضافة إلى الغم والحزن والألم.

وكان «مير تقي مير» و «مير درد» بأشعارهما يعبران أصدق تعبير عن الموضوعات سابقة الذكر، ولم يصلا مع بعض الشعراء الآخرين إلى أعلى درجات الإبداع الشعري فقط بل كانت أصواتهم الشعرية تمضي جنباً إلى جنب متجانسه مع صوت زمانهم فجاءت أشعارهم صادقة معبرة عما يدور داخل المجتمع الإسلامي.

وقد عبر مير تقي مير بألمه وحزنه عما أصاب المجتمع الإسلامي، وجاءت لغته الشعرية البسيطة قوية رغم بساطتها، معبرة رغم سهولتها، فجذب داخل دائرة شعره العامة والخاصة جميعهم لأنه كان ينظر داخل الإنسان، وفي نفس الوقت رأى مير درد أن الشعر لا يجب أن يقال للكسب أو لنيل العطاء بل الشعر يقال ليعلم الناس معارف جديدة، ويبث فيهم المشاعر الطيبة ويعبر به الشاعر عن مكنون ذاته.

وتجدر الإشارة إلى أن الشعر الأردى احتل في ذلك الزمان بساط الشعر الفارسي في الهند، وهكذا أصبح للشعر الأردى طابعه الخاص وإبداعاته المستقلة، وقد شهد الشعر الأردي في ق ١٢هـ/١٨م تطوراً غير عادي ووصل إلى قمة تطوره في زمان مير تقي مير ومير درد، وهنا يطرح البعض تساؤلًا وهو : هل هناك علاقة بين ازدهار الشعر الأردي، وبين التدهور السياسي؟! أو هل الازدهار الشعري يكون في زمان التدهور السياسي؟!

يرى بعض النقاد[١] أنه لا علاقة هنا، والأمر هو أن التدهور السياسي شهد في الوقت نفسه ضعف تأثير ونفوذ اللغة الفارسية في الهند، والتي لفظت أنفاسها الأخيرة مع نهاية القرن ١٨م، ففي عهد الضعف السياسي والتدهور تحطم السد الذي بنته الفارسية على نهر اللغة الأردية، وهكذا ازدهرت الأرض العطشى، واخضرت، وتوثقت العلاقة بين الأدب وعامة الناس.

وراح الشعراء يعبرون بأشعارهم عما حولهم، فبدأوا في نقد أدعياء الدين الذين لا يتمسكون بأصول الدين، ويتمسكون بالشكل دون المضمون، ونقد من يوجهون النصيحة إلى الناس وينسون أنفسهم، وإلى من لبسوا الخرق والملابس المزركشة وراحوا يتمايلون في الشوارع يدعون الناس إلى ترك الدنيا والاتجاه إلى الخانقاهات والصوامع.

وقال عنهم ميردرد: «**إن من يدعون الزهد ويغرقون فيه، ويصلون إلى مراحل التصوف لايدرون أنهم يحملون بداخلهم شركاً خفيًا، وفي كل حبة من حبات مسبحتهم زنّار**»[٢].

ولقد حمل الشعراء حملة شديدة على أهل البدعة، وعلى من فهموا الإسلام على أنه رقص وموالد وحلوى، ولم يتراجع الشعراء عن مواجهة هؤلاء بصراحة، والسخرية منهم فإما التمسك بأصول الدين، وإما الإعلان عن الشكل الحقيقي

المتمثل في الهروب من تعاليم الدين، فالخط الفاصل بين الدين والكفر واضح، فالشعراء يبحثون عن الحقيقة الواضحة، ويعبرون أيضاً عما يجيش بداخلهم من مشاعر إنسانية من ناحية، ومن ناحية أخرى يعبرون عما يدور حولهم.

أما اللغة الشعرية لتلك الفترة فيمكن القول بصورة عامة أنها وصلت من حيث البيان إلى مستوى أصبحت فيه لغة شبه القارة كلها، وصارت لغة أدبية بالمفهوم الحديث، واستفادت من التعبيرات الفارسية والعربية، ومن المصادر والتراكيب واللواحق والسوابق الفارسية والعربية التي تم نقلها بشكلها أو بترجمتها، وأصبحت جزءًا لا يتجزأ من اللغة الأردية، وقد قام الشعراء جميعهم بهذه المهمة[٣]، وسوف نتناول في الصفحات التالية نماذج من أشعار ثلاثة من أشهر شعراء الأردية آنذاك، وسنلقي الضوء على أفكارهم الأدبية حتى تتضح لنا صورة الأدب الأردي في تلك الفترة وخاصة الشعر.

أولاً : محمد تقي مير ـــ شاعر الأسرة الحجازية المهاجرة:

هاجرت أسرة محمد تقي مير من الحجاز، ووصلت إلى الدكن وانتقلت بعدها إلى أحمد آباد، حيث أقام بعض أفراد الأسرة بينما انتقل البعض الآخر إلى «أكبر آباد» عاصمة الدولة المغولية، وكان من بينهم الجد الأكبر لمير أما والد مير فهو محمد على الذي درس العلوم الدينية واشتهر بالزهد والتقوى حتى لقب «بالمتقي»[٤].

ولد الشاعر في سنة ١١٣٥هـ/١٧٢٢م وتوفى عام ١٢٢٥هـ/١٨١٠م[٥]، وشهدت شبه القارة الهندية في تلك الفترة زوال الإمبراطورية المغولية، وصعود نجم السيطرة الإنجليزية، كما بدأت أحداث التغيير الاجتماعي والحضاري والفكري تدور منذ ذلك الزمان، وتركت آثارها على محمد تقي مير فجاءت أشعاره تعبيراً عن الصراع الذي كان يدور في المجتمع آنذاك.

انتقل الشاعر إلى شاهجهان آباد بحثاً عن الرزق بعد وفاة والده، وعمره لا يتجاوز الحادية عشرة، وهناك اتصل الشاعر بالبلاط عن طريق سراج الدين خان

آرزو، وكان قريباً له (عم غير شقيق) وبقي في بيته أكثر من سبع سنوات، تعلم منه فنون اللغة، ودرس على يده العلوم العقلية والنقلية التي راجت في زمانه.

نصح آرزو مير بل وجهه إلى قرض الشعر بالأردية ويقال أنه بدأ قرض الشعر بالأردية سنة ١١٥٣/١٧٤٠م.

التربية الدينية وأثرها في حياة الشاعر

نشأ مير كما ذكرنا في بيت تملؤه القناعة والتقوى، وأرشده والده إلى الطريق القويم ودعاه إلى حب الناس فالإسلام يدعو إلى ذلك، «أحب لأخيك كما تحب لنفسك» وهكذا انطلق الشاعر يوضح العلاقة بين الحياة والإنسان والمجتمع والفرد، وهي علاقة ينبغي أن تقوم على الحب(نص ٣).

ولابد أن نشير هنا إلى أن «مير» حين انتقل من دهلي إلى لكهنو بعدما أصاب العاصمة من دمار، وبعد أن رحل عنها الأدباء والشعراء، لم يطب له العيش في لكهنو وربما كان السبب هو سيطرة الجو الشيعي عليها آنذاك، مما دفع الشاعر إلى الحنين إلى دهلي بزقاقها وشوارعها، ولكهنو تختلف عن دهلي فليس في ثقافتها عمق ولا أصالة، ولهذا لم يتمكن مير طوال عمره من الانسجام مع جو لكهنو المليء بالبدع والشعوذة ومجالس العزاء والنحيب والعويل وهاهو يتضرع إلى الله أن ينقذه من هذه المدينة(٦):

يارب.... لقد جعلتني أفارق مدينة اللئام
وجئت بي وأجلستني وسط هذه الخرابة
أين أنا من لكهنو وسكانها اللئام
هذه المدينة قبيحة الوجه
آه وآه، ماذا قدرت يا الهي
لقد كانت خرابة دهلي

أفضل من لكهنو عشرات المرات
ياليتني مت هناك
ولم أحضر هنا خائفاً مرتعداً(نص ٤)

ويقــول أيضاً :

آباد اجرا لكهنو جغدون سى آب وهوا
مشكل هى اس خرابي مين آدم كى بود وباش
«عمّر المخربون لكهنو وشاع في جوها البوم والغربان...
وهكذا أصبح وجود بني آدم في هذه الخرابة بعيداً عن الإمكان»

فلكهنو بالنسبة لمير ماهي إلّا خرابة ولا أكثر.

مير ورثـاؤه للعظمة الإسلامية بالهند :

حمل مير حزن العالم من حوله داخل حزنه، وهكذا شعر، وهكذا حمّل شعره الأردي عن طريق الكنايات التقليدية هذا الغم حتى يجد السلوى والعزاء، وحتى يقدم بنفسه عزاءه لمن حوله من المصابين من جراء انهيار أعمدة الدولة الإسلامية في الهند، وهكذا حملت أشعاره حزن المجتمع كله ومأساة الحضارة والمدنية كلها.

لم يهرب مير من الحقيقة بل واجه حقائق الحياة من حوله وعبّر عنها بصدق، ومدينة دهلي التي وردت مرات ومرات في شعره ليست مجرد اسم لمدينة بل هي رمز لروح المدنية والحضارة العظيمة التي تموت أمام عينيه، فهاهي الإمبراطورية المغولية التي حملت راية الإسلام والحضارة الإسلامية تلفظ أنفاسها الأخيرة.

وإنه لأمر هام ألا يعبر مير عن هذه المأساة الحضارية والثقافية باللغة الفارسية ذلك أن الفارسية ظلت لغة هذه الحضارة التي أخذت تذبل، وتذبل

معها هي الأخرى، فانطلق مير يسمو بروحه داخل اللغة الأردية فأضاء شعره ولغته كلاهما، ولهذا كان لديه ثقة كاملة في مستقبل شعره، وبالتالي كان لديه أمل في مستقبل الأمة الإسلامية من حوله وأنها ستنهض لا محالة بعد هذه الكبوة وقد أكنى عن ذلك بقوله:

تاحشر جهان مين مرا ديوان رهي گا
«سيظل ديواني خالداً في الدنيا حتى يوم القيامة»

وهكذا كان الشاعر معبراً عن أمته الإسلامية مأساتها وما أصابها، إلّا أن إيمانه بالله جعله يؤمن بأن المستقبل لها مهما حدث.

وهكذا برزت عظمة الشاعر بين شعراء عصره، وتمثلت عظمته في أنه كان يرفع الإنسان من حزنه وغمه من خلال ما يبثه فيه من صبر وتسليم واحتساب وهي التعليمات التي تلقاها مير في طفولته من أبيه وعمه. ولهذا فالحزن الذي ابتلي به مير إنما هو حزن من نوع آخر يسمو فوق اليأس، ويجعل شعره يقر في القلوب، ويوجد فيها احساساً وشعوراً جديدين فيما يتعلق بالحياة والكائنات والإنسان.

الروح الإسلامية في كتابات مير:

رغم الاضطراب والقلق اللذين سيطرا على الشاعر نتيجة لظروف زمانه وعدم استقراره في مكان واحد فقد ترك ديواناً ضخماً يتضمن ستة كتب، ضمت بدورها جميع الأنماط الشعرية، كما ترك ديوانا بالفارسية وتذكرة للشعراء بالفارسية (نكات الشعراء) جاء فيها ذكر لأحوال أكثر من مائة شاعر مع مختارات من شعرهم، وتوضح هذه التذكرة نظرية مير في الشعر فهو يرى ضرورة أن تكون رسالة الشاعر واضحة دون مواربة، كما يرى أن رسالة الشاعر رسالة إنسانية ليست قاصرة على بيئة معينة أو مجتمع معين، كما أن «رسالة الشاعر لا يجب أن تقتصر على الورد والبلبل».

وألف مير رسالة نثرية مختصرة بالفارسية بعنوان «فيض مير» كتبها لابنه كما أشار إلى ذلك وقال إنه «أورد فيها خمس حكايات مفيدة جداً حتى يشجع ابنه على القراءة والمطالعة».

ومما جاء في رسالته هذه قوله :

«هذه الدنيا ماهي إلا درب مزخرف تمضي عليه قافلة الحياة، ولن تنال منها سوى الحسرة، يا أسفاه على من لا يدرك الحقيقة سريعاً... عش عيشة الأسد، وفكّر في الآخرة ولا تُضِع وقتك الذي يفر بسرعة».

وكتب مير قصته بعنوان «دريائي عشق» أى بحر المحبة نثراً بالفارسية ثم نظمها شعراً بالأردية[١٠]، كما كتب سيرته الذاتية بعنوان «ذكر مير» بالفارسية أيضاً، ويلقي الضوء هنا على أسرته وحياته وظروف زمانه والأحداث التاريخية التي عاصرها، وحملات نادر شاه (١١٥١هـ/١٧٣٩م) وما تبعها من أحداث امتدت عبر خمسين سنة، وتعد هذه السيرة مرجعاً تاريخياً هاماً.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن مير تقي بدأ قول الشعر بالأردية، وفكرة كتابة الشعر بالفارسية إنما جاءته في فترة متأخرة، وتحمل أشعاره الفارسية طابع الشعر الأردي بل تحمل في معظمها مضمون أشعاره الأردية [١١].

كان مير تقي مير شاعر العامة والخاصة كما كان شاعراً لكل الشعراء، وقائداً لم يشهد له الشعر الأردي مثلاً حتى اليوم، فقد انفرد بخصائص أدبية لم يسبقه إليها أحد إذ جعل شعره جزءًا لا يتجزأ من الحياة، فعبر بذلك عن المشاعر والعواطف الإنسانية العامة مما جعله عظيماً في زمانه وعظيماً في زماننا، فأشعاره تحمل معاني كثيرة تجعل المشاعر والأحاسيس تتبدل كلما قرأها الإنسان مرة بعد مرة.

والشاعر أقام عمارة شعره على أعمدة حبه لله وللرسول، فالإسلام دين المحبة

والمحبة عند الشاعر تدور في دائرتين إحداهما صغيرة والأخرى كبيرة شاملة، فالمحبة تشمل مخلوقات الله كلها وتضم جميع الكائنات.

اک عشق بهز رهاهی تمام آسمان مین».
«محبة تحتوى السماوات كلها والكائنات»
والله محبـة:

«يتساءل الناس كثيراً في أمر العشق...
فماذا تقول ياسيدي؟
يقول البعض إنه «سر الهي»
ويقول البعض «إنها محبة الله»(نص ٥)

ومير هنا يركز على حب الإنسان لربه لما له من أهمية: ﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ ﴾(آل عمران ٣١).

فحبك لله وحبك لرسول الله وحبك لخلق الله جميعاً يجعلك تسمو فوق كل الشرور ويجعلك تدرك السر الذي من أجله خلق الله الإنسان على الأرض، وعلى الإنسان ألا يضيع وقته في هذه الحياة الدنيا وأن يعمل لآخرته لأن الدنيا ماهي إلا معبر

«اسمعوا أيها الأصدقاء أصحاب الفهم والإدراك
فهذه القافلة سترحل فجأة ـــ عن الأرض والأفلاك ـــ
النبي، والسلطان، والشيخ الفقير
سيمضون جميعهم من هذا الطريق
ومن تراهم في عجلة يبحثون عن مكان في هذه الدنيا
نقول لهم:
هذا المنزل ليس مكاناً للإقامة... هذه دار الفناء
فالملك العظيم والفقير سواء
كلاهما قبره تحت الأرض(نص ٦).

ويتضمن شعر مير الإحساس العميق بالإنسان والروابط الإنسانية، ففي أشعاره نجد الحياة بشرها وخيرها والنفس الإنسانية بتواضعها وغطرستها:

«لاتخفض الرأس لأحد سواه
فالإنسان الخطّاء لايكون كالإله
الهي ! ماخطب أولئك الناس الذين يحبون
أن يعبدهم الآخرون....
أمّا أنا فالخجل ينتابني لو جعلت نفسي إلها»(نص ٧).

وعلى هذا المستوى يعطي الشاعر للإنسان مقاماً عالياً يرفعه فوق كل الكائنات، وهو يبث الهمة في هذا الإنسان الترابي حتى يتمكن من حمل الأمانة **«فهو رغم كونه ترابيًّا إلّا أنه خليفة الله على الأرض»**(نص ٨).
«ويجب على الإنسان أن يجعل من نفسه إنساناً آدمياً»(نص ٩).

والرمز في شعر مير ينحصر في القلب، ودهلي، فالقلب هو مركز الإنسان تتجلى في مرآته الحياة والكائنات، ودهلي هي قلب تلك الحضارةوالثقافة الإسلامية التي تزول وتسقط أمامه، ولا يستطيع أحد تدارك الأمر فهاهو العمر يولي بسرعة:

«لن نعيش حتى يبر الحبيب بوعده، فقد غدر بنا العمر وولى
كاد القلب أن يخمد مع حلول المساء
وكأنه مصباح في بيت رجل فقير.
و«مير» ياللعجب ذلك الصابر الشاكر الفقير، لم نسمع منه أبداً شكوى
لاشكوى ولا شكاية ولا حرف ولا حكاية
أفصح يامير لماذا أنت غاضب اليوم؟»(نص ١٠).

والحقيقة أن أشعار مير تمتاز ببساطة السهل الممتنع، فمع الإيجاز والبساطة

هناك إثراء بكمال المعنى وكأن وعاء ألفاظه حوى بحراً كاملاً من المعاني، ولا أدل على ذلك من الأبيات السابقة(١٢).

ومير يعترف بضغط الظروف المحيطة به عليه، وأنه صار حزيناً متألماً يشكو ويشكو مما أصابه وأصاب الحضارة الإسلامية في الهند التي تلفظ أنفاسها أمامه وهو بلا حول ولا قوة، فقد قيده الحزن والغم.

«الواقع أنني لم أعد أقدر على الفكاك من آلامي ولو لحظة
قلبي يحترق من الألم كمصباح يذبل
تمزق القلب كله وآثار الحروق غطّت كبدي.
وذاع بين الناس أن مير ضيق الصدر(*)
لقد ذاعت شهرتي السيئة بين الناس
وأصبحوا يعرفونني بضيق الصدر»(نص ١١).

وكان الشاعر يتحسر وهو يرى مايدور في شوارع دهلي التي كانت تمثل بالنسبة له رمز الحضارة الإسلامية المتهاوية، فقال إن شوارع دهلي ليست مجرد شوارع بل هي شريط مصور، وكراسة «رسام» وكل، وجه يقع عليه البصر يبدو جميلاً كالرسم(نص ١٢).

ويتعجب كيف تسقط أعمدة الحضارة الإسلامية بهذه السرعة والرمز واضح هنا في شعره إذ يقول(١٢):

«أكان هذا العمر رحيق الأزهار أم غناء البلبل
وا أسفاه كم مرت سريعة أيام العمر»(نص ١٣)

والشاعر لا يصيبه يأس ولا قنوط فهو يذكر الله دائماً:

(*) الترجمة الحرفية «متعجرف».

«لقد قلت الكثير يامير فاصمت فالله كاف وما سواه عبث
كم عرضنا على الناس من الجواهر النفيسة من كل نوع
ولكن لم نجد هناك من يشترى، ياللأسف»(نص ١٤)

ومير يرى أن الحياة جوهر غال وهبنا إيّاها رب الكائنات:

«الحياة جوهر غال فأنّى لنا أن نفي بثمنها
نحن نقدم العالم كله ثمناً لها»(نص ١٥).

إلّا ان الحياة عنده لا تعني فقط تسلسل الليل والنهار فالحياة الأهم هي الحياة الأبدية التي تستمر بعد الموت، وللموت أهمية كبيرة في تصور الحياة عند مير، فليس الموت مرادفاً للعدم بل هو اسم حالة من حالات التطور في الحياة الأبدية بعد البعث(١٤).

«الموت الآن حق، فقد ولى العمر وأصابنا التعب» (نص ١٦)

ويؤمن مير بقدر الله خيره وشره:

«لتسعى كما تشاء يامير ولسوف تموت
وهذا قدرك الذي قدّره الله لك»(نص ١٧)

ويرى مير أن الله خلق الإنسان من تراب ــ ونفخ فيه من روحه ــ ولكنه في غاية الكبر كأنه بلغ عنان السماء(نص ١٨).

وقبل أن نختم حديثنا عن مير الشاعر المسلم الذي أحسّ بكل ماحوله فعبر عنه بفكره الصحيح نثبت بعض شعره من مسدس في نعت رسول الله ﷺ»(١٥).

كنّا حين يساورنا شك...
كنّا يامير نقرأ القرآن أحيانا
وأحياناً نسبح الرحمن

يا أصدقاء لا يمضي الزمان على وتيرة واحدة
وهذا ما يدور الآن على كل لسان.
أنت رحمة للعالمين يارسول الله
أنت شفيع المذنبين يارسول الله»(نص ١٩).

ثانياً : خواجه مير درد ـــ الشاعر الزاهد :

ولد خواجه مير درد سنة ١١٣٣هـ / ١٧٢٠م في أسرة متدينة ورعة وحين ولد «درد» كانت دهلي في ظاهرها عامرة إلّا أن أعمدتها كانت قد تصدعت فقد أطلت رؤوس الفتنة والإفساد من كل مكان، ووصلت شمس الإمبراطورية المغولية إلى مغيبها وكان ذلك في العام التالي لحكم محمد شاه.

برع خواجه مير درد في الفارسية والعربية بالإضافة إلى تبحره في علوم القرآن والحديث والفقه والتفسير(١٦).

نشأ مير درد وسط بيئة متمسكة بأصول الدين، وكانت تمنع السماع والطرب والغناء وهو ما شاع بين الناس في تلكم الأيام، وتفشى كالمرض بين المسلمين بتأثير الهنادكة، وبتأثير أهل البدع من رجال الخرق والملابس المزركشة، ومجالس الغناء والبكاء، وابتلى الشاعر نظراً لظروف المجتمع السائدة بحب الموسيقى، واعتبر هذا «بلاء» ورغم محاولته التخلص من هذا الداء إلّا أنه لم ينجح، وأخذ يوضح للجميع أنه ضد السماع والطرب لأنه يخالف الدين والشرع وهو يدعو الله أن يغفر له ويشفيه من بلائه هذا(١٧).

مؤلفاته وطابعها الإسلامي :

نشأ مير درد في بيئة متدينة، نال علماً وفضلاً، وصاحب الأخيار وأهل العلم، وكان إنساناً خليقاً فاضلاً متواضعاً(١٨)، وهكذا جاءت مؤلفاته مليئة

بالاستشهادات من القرآن والحديث، مما يوضح قدرته على اللغة العربية، وكان الشاعر حسن السيرة والصورة معتدل المزاج حليماً على عكس أهل زمانه من الشعراء ــ فنال احترام الناس وحبهم، كما كان زاهداً في الحياة تقياً ورعاً.

حين بلغ الخامسة عشرة من عمره كتب أول مؤلفاته بالفارسية بعنوان «أسرار الصلاة».

كان الشاعر ينظر إلى العلاقات الإنسانية باحترام شديد، ويعتبر الحفاظ عليها واجباً دينياً، وإيذاء الناس عنده ذنب. فالإنسان خليفة الله على أرضه:

«يارب، مع أني لم أكن مستقيماً على عهدى معك.
لكن لا تجعلني سببا في تحطيم قلب أحد.
يا ــ درد ــ عليك أن تحيا حياتك على هذا المنوال
حتى لاتكون عبئاً ثقيلاً على خاطر أحد»(نص ٢٠).

بالإضافة إلى «أسرار الصلاة» كتب درد رسالة بعنوان «واردات» أى خواطر (١١٧٢هـ ــ ١٧٥٨م) ضمنها مشاعره وأحاسيسه الدينية، أما مؤلفه «علم الكتاب» فهو المؤلف الأساسي لدرد يقع في ٦٤٨ صفحة يشرح فيه لأصدقائه ومعارفه أمور الدين، وقد أوضح أن مصادره في هذا الكتاب هي القرآن الكريم وأحاديث رسول الله، وقد أورد في كتابه الحقائق الهامة التي يحتاج إليها الإنسان في عبادته لله وفي البقاء على دين التوحيد، كما أوضح الحقائق المتعلقة بالشريعة والمعارف الدينية ويقول: «على القارىء أن يفكر في بيانه لأنه بيان جامع للعلم والعمل، دافع للرد والبدل وكاشف لجميع الأسرار»[١٩]، كما أوضح جميع الخصائص المتعلقة بأهل الإيمان تلك التي تعضد إيمانهم، وتزيد من إخلاصهم، وترفع عنهم شكوكهم.

أمّا ديوان درد الأردي فقد تضمن ١٥٠٠ بيتاً من الشعر على نمط الغزليات بالإضافة إلى بعض الرباعيات والأنماط الشعرية الأخرى، ويعتقد أن هذا الديوان مختارات من الديوان الأصلي.[٢٠]

مير درد والمنهج المحمدى

عاش مير درد في زمان شاه ولي ومرزا مظهر جانجانان وغيرهم من العلماء المسلمين الذين دعوا — ومن قبلهم شيخ أحمد سرهندي (متوفي ١٠٢٤هـ/١٦٢٤م) — إلى اتباع الدين الصحيح، وترك البدع واتباع سيرة محمد ﷺ، وهذا هو مادعا إليه مير درد وأطلق عليه مصطلح «طريق محمديه» أو «النهج المحمدي» أو بعبارة أخرى اتباع السنة المحمدية، وأوضح مير درد ذلك في كتابه «علم الكتاب»[٢١].

دعا مير درد إلى المضي على «النهج المحمدي» ونبذ الخلافات التي انتشرت بين المسلمي، وكادت تقضي عليهم، فاتباع السنة المحمدية هو السبيل إلى توحيد المسلمين والقضاء على أسباب الخلافات بينهم، والقضاء على البحث في الفروع، وهو ما أوجد فيهم خلافات كادت تقضى عليهم. وكان هدفه الأساسي من دعوته هو ألّا تحل المسائل الفرعية محل الدين الحقيقي، وأوضح مير درد أن مايدعو إليه ليس «دربا جديداً» بل هو نفس الدرب الذي مضى عليه رسول الله وصحابته رضوان الله عليهم. يقول درد:

«أيها الناس دعوانا هي أن مرشدنا هو محمد ﷺ، لقد ظهرت الاختلافات في سنته الواحدة وذلك نتيجة لهواكم، واعتبرتم أهل الحق الذين كانوا متفقين مع بعضهم البعض، فرقاً متفرقة، وهكذا ظهرت بينكم الفرقة»[٢٢].

والنهج المحمدي الذي يدعو إليه الشاعر فيه تأكيد على اتباع القرآن والسنة، وهكذا دعا «درد» من حوله من المسلمين إلى التوحيد الخالص، حيث لا يبقى في قلوبهم شيء غير الله وحده، وكانت هذه النقطة الأساسية في كتابات درد النثرية كما ظهر هذا الأثر واضحاً في شعره.

وتصور «درد» للحب تصور من نوع آخر، فهو يرى أن الحب هو أساس

نظام الكائنات والحب يعطي الإنسان مكاناً سامياً، والحب هو طبيب العلل الإنسانية، والعقل أحياناً يعجز، أما الحب فلا، وحين يسود الحب البشرية فإن القيم الإنسانية تسمو وتعلو، وهكذا يعبر درد عن العظمة الإنسانية القائمة بالحب(*) والعظمة الإنسانية هي التصور الأساسي لفكر درد.

يقـول درد:

«رغم أن الإنسان لا يملك جناحين
إلّا أنه وصل هناك
حيث لم يقدر للملائكة أن تصل
كل إنسان على قدر شأنه يسمو
إننا رأينا جميع أنواع التجلي في كل شأن
إن قضية الربوبية مرتبطة بذات الإنسان
وطالما لايوجد ملك يتعذر على الكون الدوران.
أين الأرض وأين السماء
لقد وسعتهما قدرتك
وقلبى أين قلبي
إنه هناك حيث يمكنه أن يسمو ويتجلى»(٢١).

وقد تألم «درد» كثيراً من الظروف التي يمر بها المسلمون في الهند، فُرقة داخلية، وغزو خارجي، وكان حزنه حزناً داخلياً جعله يطلق على شعره اسم «نالي» أى «أنات وأنين»(٢٢) فهو وسيلة إظهاره لحزنه الداخلي :

(*) كتب شعراء الأردية كثيراً عن حب الله لعباده، فالله يحب المحسنين، ويحب التوابين، ويحب المطهرين، ويحب المتقين، ويحب الصابرين ويحب المقسطين، انظر آل عمران ٣١، البقرة ١٩٥، ٢٢٢، وآل عمران ٧٦، ١٣٤، ١٤٦. والمائدة ٤٢، والحجرات ٩، والممتحنة ٨، والتوبة ٤، ٧، ٨، ١٠.

«شعرك هذا يادرد ليس شعراً بل هو صرخات الألم التي تُجَرِّح القلوب»(نص ٢٢).

والحـ ، عند درد يبدأ بحب الله فبدون محبة الله تصبح الحياة لاشيء رغم مباهجها:

«الورود والرياض لا تسرني ولا تُفْرِحُني وبدون الحبيب تصبح الروضة بلا جاذبية»(نص ٢٣).

ويدعو الشاعر المسلمين إلى العمل في الدنيا من أجل الحياة الآخرة والعمر إذا مرّ فلن يعود ثانية.

«لاتضع وقتك واستثمره أيها الغافل، لن يعود الزمان إلى الوراء، وحتى لو تبقى لك من الحياة بعضها فالشباب الذي ولّى لن يعود إليك»(نص ٢٤).

وكان درد تقياً ورعاً زاهداً، إلّا أنه لم يغرق في الزهد، وينسى واجباته الدينية والدنيوية وهاهو يخاطب المسلمين يحثهم على عمل الخير قبل فوات الأوان فالحياة ماهي إلّا معبر والحياة الأبدية هناك بعد البعث:

«ماذا فعلنا في هذه الدنيا سوى اقتراف الذنوب.
ألهذا خلقنا الله ففعلنا ما فعلنا»؟!
أهذه حياة أم إعصار هذا؟ كدنا أن نموت بسبب هذه الحياة.
لقد دخلنا مجمع هذا العالم وعيوننا تفيض بقطرات الدمع المتساقطة من أعيننا.
كأننا شموع ذائبة تنسكب على تلابيبنا محملة بالذنوب...
قمنا بدورنا ورحلنا وكنا كالشرر المنبعث من النار
سرعان ما ينطفيء
وهانحن نكمل رحلتنا هنا سريعاً
آه يادرد!! هل تدرى من أين جاء هؤلاء الناس...
والى أين هم ذاهبون؟»(نص ٢٥)

نظرية مير درد في الشعر :

لم يشعر مير درد أن رسالة الشاعر هي مجرد اللهو والتسلية لهذا جعل دائماً لشعره هدفاً كما كان لحياته هدف يقول الشاعر:

«إن الشعر ليس بالأمر السهل، يجب على الشاعر أن يشعر أنه ينتمي إلى فكر يؤمن به وبعدها يصبح أهلاً لإنشاد الأشعار الموزونة الجذابة، إنها أمانة من عند الله، وهي أمانة لم يستطع كل ابن آدم أن يحملها منذ زمان بعيد»[٢٤].

ويقول الشاعر «يجب ألّا ننظر إلى الشعراء نظرة تحقير لأن النبي ﷺ قال: إن الشعر حكمة»، وفي رسالة «ناله درد»يقول: «إن الشعر هو نتيجة إنسانية، وهو دليل على آدمية الفرد»[٣٥].

ويرى الشاعر أن الشعر لا يُقال لينال به المرء صلة أحد وإلّا فهذا هو التسول بعينه، وقد دعا الشاعر الله أن يحفظه من قول الشعر الوضيع الذى لاهدف له. قال: «بعض الناس البسطاء السذج يجتمعون معاً ويسود بينهم حماس ليس سوى معركة لاحاصل منها بل هي معركة الباطل فليحفظني الله من صحبة مثل هؤلاء»[٢٦].

ويحمد الله على أنه لم يقل شعراً يهجو به أحداً، ولم يقل شعراً يمدح به أحداً، ولم يقل شعراً بِناءً على أمر أحد.

ثالثاً : مرزا محمد رفيع سودا : التعصب والفكر الضيق

مرزا محمد رفيع سودا من كبار الشعراء المعاصرين لمير تقي مير ومير درد، ولد في دهلي ١١١٨هـ/١٧٠٦م وتوفى في رجب ١١٩٥هـ /١٧٨١م[٢٧]، ترك له والده تركة بسيطة تعيّش منها وبعدها احترف الجندية[٢٨] في زمن اضطرب فيه نظام الدولة المغولية وابتعد الناس عن هذه الحرفة، وترك سودا في

النهاية الجندية وعمل موظفاً.

بدأ سودا على العكس من مير قول الشعر بالفارسية إلّا أن خان آرزو الذي حمل راية إحلال الأردية محل الفارسية نصحه بالإقلاع عن الفارسية والاتجاه إلى الأردية، وأشار سودا نفسه إلى هذا الأمر في كلياته[٢٩]، وبدأ قول الشعر بالأردية حتى ذاعت شهرته خارج دهلي وقال عنه مير في نكات الشعراء (١١٦٥هـ ــ ١٧٥٢م) إنه يستحق لقب ملك شعراء الأردية[٣٠].

وانتقل سودا من دهلي إلى لكهنو مرافقاً لآصف الدولة، وهناك توفى ١١٩٥هـ/١٧٨١م

التعصب المذهبي والفكر الضيق

ورغم أن سودا لُقِّبَ بملك الشعراء إلّا أنه لم يجعل من شعره وسيلة للإصلاح أو لنقد ما حوله من أوضاع سيئة، بل انغمس مع اللاهين في لهوهم، لدرجة أنه لم يتورع عن السخرية بالأفكار المقدسة والعقائد الدينية[٣١]، وهو في هذا يعكس الاتجاه الفارسي الذي ساد آنذاك.

ومن هنا لا يمكن أن يصنف في قائمة الشعراء الذين جعلوا لشعرهم رسالة سامية، ولا أدل على ذلك من أنه في زمان آصف الدولة، ازداد تأثير شركة الهند الشرقية في منطقة أودهـ، وشعر سودا بأن نجم الإنجليز آخذ في الصعود فأراد أن يستجلب رضا الحكام الجدد، فكتب قصيدة يمدح فيها الممثل البريطاني المقيم رتشارد جونسون ووضعها في فاتحة ديوانه بخط جميل وقدمها إلى جونسون[٣٢].

ولا ندري هل كان لعقيدته دخل في تكوين شخصيته، إذ كان آباؤه من أهل التشيع وكان هو من الإمامية الاثنى عشرية، ولهذا كتب العديد من المراثي عن

شهداء كربلاء وكان متعصباً شديد التعصب لدرجة أنه أساء إلى معاوية رضي الله عنه ويزيد.

إلّا أنه اتبع مذهب التقية الذي يلجأ إليه أهل التشيع عادة، فأخفى ما يبطن أمام الشعراء الكبار من أمثال مير درد ومظهر جان جانان وكتب عن حادثة اغتيال الشاعر المسلم مظهر جان جانان غدراً على أيدي الشيعة في شهر المحرم. يقول سودا:

مظهر كاهوا جو قاتل اکَ مرتد شوم

أور اسكى هوئي خبر شهادت كي عموم

«**إن قاتل مظهر إنسان مرتد تعس هذا الذي أشاع خبر شهادته في عموم البلاد**».

ويقول الأستاذ محمد صادق في كتابه بالإنجليزية (تاريخ الأدب الأردي)[٣٣]:

«وقاده (أى سودا) تعصبه الديني — كان شيعياً — إلى حدة المزاج وسرعة الغضب، فكان حادًّا ضيق الصدر، وكثيراً ما أدى به تعصبه وغضبه إلى سب الناس، وإلى توجيه عبارات الأذى إليهم.. ومطالعة ماكتبه من هجاء هو أكبر دليل على ذلك، لقد كان قلبه مليئاً بالكراهية، وكان يرسل سهام كراهيته في قلب ضحيته، وكان هذا واضحاً بصفة خاصة حين يعبر عن عصبيته الشيعية».

ويستطرد الأستاذ محمد صادق قائلاً:

«لقد تأثر سودا بالنزعة الفارسية المعروفة«بالغلوّ» حتى في تعبيراته الشعرية»[٣٤]

وسودا حين كان يهجو لم يكن هجاؤه من أجل الإصلاح بل كان هجاءً شخصياً وهاهو يهجو بعض الأمراء (فولاذخان) فيقول:

«أين تلكم الأيام ـــ أيها الأصدقاء
حين كانت يد سارق ليمونة تقطع
وكم كان الأمان والأمن يرفرف على المدينة
وكم كان الناس سعداء في حياتهم
كان القائمون على الأمن فوق مستوى الشبهات ولا يقبلون رشوة
ولم يكن هناك لص واحد في المدينة...
والآن يا للأسف انتشر الفساد في كل مكان وامتلأت المدينة باللصوص والنشالين»(نص ٢٦).

ورغم أن الأستاذ محمد صادق يرى أن هذه الأشعار تجعلنا نشك في أن هجاءه هذا كان شخصياً إلّا أنه نسي الأسلوب الشيعي في التعامل مع الحكام، وكيفية إثارة الناس عليهم وقولهم كلمة حق يراد بها باطل.

وسودا لا يتورع عن هجاء علماء المسلمين الكبار ممن ذاع صيتهم، فقد وجّه هجاءه وهجومه على شاه ولي محدث الدهلوي صاحب نظرية العودة إلى الإسلام الخالص في الهند ونبذ البدع والخرافات، وقد ألقى سودا قصيدة في هجاء شاه ولي بعنوان «هجو شخصي كه متعصب بود»(٣٥).

ولم يكن أمام سودا مفر من الاعتراف بتعصبه وكان عليه أن يعلن عن شيعيته أمام رأى شاه ولى الله في الخلافة ورأيه الطيب في معاوية رضى الله عنه، والحقيقة أن سودا عبّر بصراحة عن تعصبه وكشف عن حقيقة داخله.

وقد كان هجاؤه هجاءً وضيعاً يدينه أخلاقياً.

وحتى صوره الشعرية كانت مفعمة بالسواد قاتمة، تجعل النفس تتقزز:

«لقد غبرت المرآة وجهها مما ابتلاها من حزن
يالله ماهذه الأشكال الجميلة القابعة وسط القبور المتربة»(نص ٢٧).

وهذه صورة تتفق مع مايروجه الشيعة من حزن وبكاء وعويل، وحتى في تصويره للطبيعة تأتي صوره دامية يقول:

«قطرات ندى الصباح مشغولة تغسل بقع الدم من كم الأزهار
إلّا أن دماء البلبل لاتزال ماثلة لم تتلاشى عن الأنظار»(نص ٢٨).

فالشاعر لا يرى من الجمال إلّا مايذكره بالقتل، وعقله وذهنه مُلِئا بالدماء، فالصورة الشعرية جميلة إلّا أن الإيحاء يظل قاتماً يبعث في النفس شعوراً مقززاً.

وهو يعطي هنا صورة للقلق إلّا أنه يوجه تحذيره إلى شيعته بأن يظلوا يقظين وألا تغمض عيونهم:

كيف يُغمض الإنسان عينيه لينام، في هذه الأيام
إن الفتنة ذاتها يقظة طوال الليل خوفاً من اللصوص(نص ٢٩).

ثم يقـــول:

لقد ضاع النوم حتى من السماء، والقمر يفتح عينيه واسعتين لا يغمضهما»(نص ٣٠).

والشاعر يستمر يتحدث عن السرقة وكأنه فقد شيئاً لايريد التصريح عنه والإفصاح عنه رغم أنه أُعطي كل شيء في حياته إلّا أنه يعبر هنا عن أهل شيعته ويتحدث بلسانهم رغم أنه لم يفصح عن ذلك صراحة.

المصادر والحواشي

(١) جميل جالبي، تاريخ أدب أردو ص ٤٨٩، ٤٩٠ جلد دوم حصه أول ط لاهور

(٢) الزنّار للنصارى، والزنار حزام يشده النصراني على وسطه جمعه زنانير المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية مصر، ط المكتبة الإسلامية استانبول ص ٤٠٣.

(٣) انظر أمثلة في: جميل جالبي، تاريخ أدب أردو ص ٤٦٨ ــ ٥٠٠ جلد دوم حصة أول

(٤) محمد تقي مير، ذكر مير، مرتبة عبد الحق ص ٤١٣ اورنگ آباد ١٩٢٨م.

(٥) انظر تحقيق سنة ولادته، جميل جالبي، تاريخ أدب أردو ص ١٥٠٣ وما بعدها جلد دوم حصه أول.

(٦) الديوان الرابع.

(٧) الديوان الخامس.

(٨) مير، نكات الشعراء ص ١٨٧.

(٩) محمد تقي مير «فيض مير» مرتبه مسعود حسين رضوى ص ٤٢ ط ٢ لكهنو.

(١٠) دلى كالج ميگزين، العدد الخامس الخاص بمير ــ دلي ١٩٦٢م.

(١١) جميل جالبي، تاريخ أدب أردو ص ٥٥١/٥٥٢ جلد دوم حصه أول.

(١٢) انظر حكيم سعد أحمد على خان، دستور الفصاحت مرتبة امتياز على خان ص ٢٥ رامبور ١٩٤٣.

(١٣) هذا البيت وما قبله نقلا عن **M. Sadiq, A History of Urdu Lit pp. 99-100**

(١٤) تاريخ أدبيات باك وهند ساتوين جلد. جامعة البنجاب ص ١٢٦.

(١٥) كليات مير المجلد الخامس مجلس ترقي أدب ١٩٨٢ ص ١٢٧ وما بعدها.

(١٦) قدرت الله قاسم، مجموعه نغز مرتبه حافظ شيراني ص ٢٤٠ لاهور ١٩٣٣م وقائم جاندبورى، مخزن نكات مرتبه الدكتور اقتدار الحسن ص ١٠٢/١٠٣ لاهور.

(١٧) خواجه مير درد، ناله درد ص ٣٧ نقلاً عن جميل جالبي، تاريخ أدب أردو مجلد ٢ القسم ٢.

(١٨) اردو ادب مجلد ٢ القسم ٢ ص ٧ ونكات الشعراء ص ٥٣.

(١٩) علم الكتاب س ٢ نقلاً عن جميل جالبي، تاريخ أدب أردو جلد دوم حصة دوم ص ٧٣٢ وما بعدها.

(٢٠) حكيم أحمد على خان يكتا، دستور الفصاحت مرتبة امتياز على خان ص ٣٩ ط رامبور ١٩٤٣م.

(٢١) علم الكتاب ص ٥٨.

(٢٢) علم الكتاب ص ٨٩.

(٢٣) انظر نظريته في الشعر، تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند جامعة البنجاب ص ١٥٦.

(٢٤) خواجه مير درد شمع محمل ص ٣٦٤.

(٢٥) خواجه مير درد، ناله درد. ص ٢٨.

(٢٦) المرجع السابق ص ٢٨.

(٢٧) جميل جالبي وتحقيقه سنة مولده ص ٦٥٠ ــ ٦٥٤ مجلد ٢ حصه دوم.

(٢٨) انظر قائم جاندبورى مخزن نكات مرتبه ذاكر اقتدار حسن ص ٨٦ لاهور ١٩٦٦م مير تقي مير، نكات الشعراء ط بديوان ١٩٢٢م.

(٢٩) فتح گرديزي، تذكرة ريخته گويان ص ٨٧ ط الدكن ١٩٣٣م.

(٣٠) كليات سودا، جلد أول ص ٤٠٣ لكهنو ١٩٣٢.

(٣١) نكات الشعراء ص ٣٣.

(٣٢) جميل جالبي، تاريخ أدب أردو جلد دوم حصه دوم ص ٦٧٩.

(٣٣) تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند ساتوين جلد ص ٥٩.

(٣٤) **M. Sadiq,A History Of Urdu Lit p. 84**

(٣٥) ص ٨٦.

(٣٦) آزاد، اب حيات ص ٢٥٤.

(نص ۱)　زندگی ہے یا کوئی طوفان ہے
ہم تو اس جینے کے ہاتھوں مرچلے

(نص ۲)　موت اک ماندگی کا وقفہ ہے
یعنی آگے چلیں گے دم لے کر

(نص ۳)　محبّت نے ظلمت سے کاڑھا ہے نور
نہ ہوتی محبّت، نہ ہوتا ظہور
محبّت ہی اس کارخانے میں ہے
محبّت سے سب کچھ زمانے میں ہے
(مثنوی شعلہ عشق)

عشق ہی عشق ہے نہیں ہے کچھ
عشق بن تم کہو کہیں ہے کچھ
عشق تھا جو رسول ہے آیا
اس نے پیغامِ عشق پہنچایا
(مثنوی معاملات عشق)

(نص ٤)　یارب شہر اپنا یوں چھڑایا تو نے

ویرانے میں مجھ کو لا بٹھایا تو نے
میں کہاں اور لکھنؤ کی یہ خلقت
اے وائے یہ کیا کیا خدایا تو نے
خرابہ دل کا وہ چند بہتر لکھنؤ سے تھا
وہیں میں کاش مر جاتا سراسیمہ نہ آتا یہاں

(نص ۵) لوگ بہت پوچھا کرتے ہیں کیا کہتے میاں کیا ہے عشق
کچھ کہتے ہیں سرّ الہٰی کچھ کہتے ہیں خدا ہے عشق

(نص ٦) سنو اے عزیزان ذی ہوش و عقل
کہ اس کاروان گہ سے کرنا ہے نقل
پیغمبر ہے شہ ہے کہ درویش ہے
سبھوں کو یہی راہ درپیش ہے
جسے دیکھو چلنے کا گرم تلاش
یہ منزل نہیں جائے بود اور باش
گدا ہو کہ ہو شاہ عالی تیار
تہہ خاک سب کا ہے دارالقرار

(نص ۷) سر کسو سے فرو نہیں آتا
حیف بندے ہوئے خدا نہ ہوئے
الٰہی کیسے ہوتے ہیں جنہیں ہے بزرگی خواہش
ہمیں تو شرم دامن گیر ہوتی ہے خدا ہوتے

(نص ۸) آدم خاکی سے عالم کو جِلا ہے ورنہ
آئینہ تھا تو مگر قابلِ دیدار نہ تھا

(نص ۹) خدا ساز تھا آذر بت تراش
ہم اپنے تئیں آدمی تو بنائیں

(نص ۱۰) اس کے ایفائے عہد تک نہ جیتے
عمر نے ہم سے بے وفائی کی
شام ہی سے بجھا بجھا سا رہتا ہے
دل ہوا ہے چراغ مفلس کا
تھا میر عجب فقیر صابر شاکر
ہم نے اس سے کبھی شکایت نہ سنی
نہ شکوہ شکایت، نہ حرف و حکایت
کہو میر جی آج کیوں ہو خفا سے

(الف ۱۱) حالت تو یہ کہ مجھ کو غموں سے نہیں فراغ
دل سوزشِ درونی سے جلتا ہے چوں چراغ
سینہ تمام چاک ہے سارا جگر ہے داغ
ہے نام مجلسوں میں مرا میر بے دماغ
از بس کہ کم دماغی نے پایا ہے اشتہار

(الف ۱۲) دلی کے نہ تھے کوچے اوراق مصوّر تھے
جو شکل نظر آئی تصویر نظر آئی

(الف ۱۳) بوئے گل یا نوائے بلبل تھی
عمر افسوس کیا شتاب گئی

(الف ۱٤) بہت کچھ کہا ہے کرو میر بس
کہ اللہ بس اور باقی ہوس
جواہر تو کیا کیا دکھایا گیا
خریدار لیکن نہ پایا گیا

(الف ۱۵) جان کیا گوہر گرامی ہے
اس کے بدلے جہان دیتے ہیں

(نص ۱٦) وقفہ مرگ اب ضروری ہے
عمر طے کرتے تھک گئے ہیں ہم
(نص ۱۷) بہت سعی کرلتے تو مر رہے ہیں
بس اپنا تو اتنا ہی مقدور ہے
(نص ۱۸) گرچہ انسان ہیں زمیں سے و لے
نہیں دماغ ان کے آسمانوں پر
(نص ۱۹) جب تلک تاثیر کا تھا کچھ گماں
کہ قرآن خواں میر تھے کہ سجدہ خواں
وقت یکساں تو نہیں اے دوستاں
اب یہی ہے ہر زمانِ وردِ زبان
رحمۃ للعالمین یا رسول اللہ
تم شفیع المذنبین یا رسول اللہ
(نص ۲۰) باوجودیکہ پر و بال نہ تھے آدم کے
وہاں پہنچا کہ فرشتوں کا بھی مقدور نہ تھا
جلوہ تو ہر اک طرح کا ہر شان میں دیکھا
جو کچھ کہ سنا تجھ میں سو انسان میں دیکھا

ان کی ذات سے خدائی کے کھیل یاں
بازی کہاں بساط پہ گر شاہ ہی نہیں
ارض و سماں کہاں تیری وسعت کو پا سکے
میرا ہی دل ہے وہ کہاں جہاں تو سما سکے

(نص ۲۱) یارب درست گو نہ رہوں عہد پر ترے
بندے سے پھر نہ ہو کوئی بندہ شکستہ دل
کر زندگی اس طور سے اے درد جہاں میں
خاطر پہ کسو شخص کے تو بار نہ ہووے

(نص ۲۲) یہ تیرے شعر نہیں درد بلکہ نالے ہیں
جو اس طرح دلوں کو خراش کرتے ہیں

(نص ۲۳) گل و گلزار خوش نہیں آتا
باغ بے یار خوش نہیں آتا

(نص ۲۴) سیر کر دنیا کی غافل زندگانی پھر کہاں
زندگی گر کچھ رہی تو نوجوانی پھر کہاں

(نص ۲۵) تہمتیں چند اپنے ذمّے دھر چلے

جس لئے آئے تھے سو ہم کر چلے
زندگی ہے یا کوئی طوفان ہے
ہم تو اس جینے کے ہاتھوں مر چلے
شمع کی مانند ہم اس بزم میں
چشم تر آئے تھے دامن تر چلے
چوں شرر ہے ہستی بے بود یاں
باری ہم بھی اپنی باری بھر چلے
درد کچھ معلوم ہے یہ لہو یہ لوگ سب
کس طرف سے آئے تھے کدھر چلے
(نص ۲٦) کیا ہوا یارو وہ نسق ہیہات
لیموں کے چور کا کٹے تھا ہات
شہر میں کیا رہے تھا امن وامان
کیسی کرتی تھی خلق خوش گزراں
تھا نہ رشوت سے کوتوال کو کام
شہر میں تھا نہ چوٹٹے کا نام
اب جہاں دیکھو واں جمگٹا ہے

چور ہے ٹھگ ہے اچکا ہے

(نص ۲۷) ہنوز آئینہ گرد اس غم سے اپنے مونہہ پہ ملتا ہے
خدا جانے کہ کیا کیا صورتیں اس خاک میں گر یاں

(نص ۲۸) شبنم کرے ہے دانے گل شست وشور ہنوز
بلبل کے خون کا نہ گیا رنگ و بو ہنوز

(نص ۲۹) آنکھ تو کس لبشر کی لاگے ہے
چوروں کے ڈر سے فتنہ جاگ کے

(نص ۳۰) آسمان پر بھی منعدم ہے خواب
کھُلا رہتا ہے دیدۂ مہتاب

الفصل الثامن

النثر الأردي في القرن ١٨م/ ١٢هـ

- تطور النثر الأردي والظروف السياسية.
- الكتابات الدينية وترجمة معاني القرآن، وأثرها على الأدب الأردي.
- الرسائل الدينية.
- النثر التاريخي وأسلوبه.
- الطابع الديني للقصة في الأدب الأردي في مراحله الأولى.
- الكتابات الأدبية والأسلوب الأدبي.

النثر الأردى في القرن ١٢هـ/١٨م

تطور النثر الأردى والظروف السياسية :

شهدت الفترة من ١١١٨هـ ــ ١٧٠٧م إلى ١٢١٩هـ/١٨٠٣م عهد التدهور السياسي للأمة الإسلامية في شبه القارة الهندية الباكستانية، وعهد الفوضى الاجتماعية والحضارية لمسلمي الهند إذ تمكنت شركة الهند الشرقية بعد وفاة أورنگزيب عالمگير من إحكام سيطرتها على أقاليم الدولة المغولية وتكالبت القوى المضادة على

ممتلكات الدولة المغولية تنهش فيها: المراهتة في الدكن، والجات والسكهـ في شمال الهند، والأفغان في شمال وغرب الهند، هذا بالإضافة إلي الخلافات التي سادت المسلمين أنفسهم داخل الهند، نتيجة لظهور النزعات القومية بين الإيرانيين والطورانيين والهنود، ومن ناحية أخرى راح المسلمون فريسة للخلافات الطائفية، ولعب الشيعة دوراً كبيراً في تفتيت وحدة مسلمي شبه القارة[1].

النثر الأردي :

تمثل النثر الأردي في الفترة قيد البحث في الكتابات الدينية بصورة أساسية، فقد كانت الكتابات الدينية ضرورة العصر إذ استلزم شرح الدين لعامة الناس التأليف بالأردية هذا بالإضافة إلى نثر علمي وهو قليل، ونثر تاريخي، وآخر قصصي أو أسطورى.

أولاً : الكتابات الدينية :

رأى عدد كبير من المسلمين المتمسكين بدينهم في شبه القارة أن التدهور السياسي والحضارى لمسلمي شبه القارة إنما كان نتيجة الابتعاد عن الدين، وهذا الأمر تخطى بلاط الأمراء والسلاطين ووصل إلى مستوى عامة الناس، واستلزم إحياء الأمة الإسلامية في الهند دعوة الناس إلى الدين الصحيح حتى يتمكنوا من إصلاح أعمالهم وأفعالهم الدينية والدنيوية فكانت حركة شاه ولي الإصلاحية سلسلة من سلسلة الحركات الإصلاحية (١١١٤هـ ـــ ١٧١٣م) واستمرت الحركات الإصلاحية بعد ذلك جنباً إلى جنب مع حركات الإحياء الديني، وبدأت حركة التأليف والترجمة فكانت أول ترجمة لمعاني القرآن الكريم قام بها مولانا عبد القادر الدهلوي (توفي ١٢٣٠هـ/١٨١٤م) وهو ابن شاه ولي الله، وعالم في التفسير والحديث والفقه، وقد شعر شاه ولي الله نفسه بأن إصلاح المسلمين يستلزم أن يبث فيهم الشوق لقراءة القرآن وفهمه، لأنه هو أساس اتحاد المسلمين إذ لا يختلف عليه أحد فيهم، ومع أن الاهتمام بالعربية قلّ كثيراً في ذلك الزمان، إلّا أن الفارسية ظلت على مكانتها، وكان عمله هذا خطوةجريئة في زمانه لأن عدداً كبيراً من علماء المسلمين كانوا يعارضون ترجمة معاني القرآن الكريم كما كان العلماء في العهد العثماني التركي يعارضون بصفة عامة ترجمة معاني القرآن، وهكذا كان الحال عام ١٣٧٤هـ/١٩٢٨م لدى علماء الأزهر الذين رأوا أن ترجمة معاني القرآن ذنب لا يغتفر.

والخلاصة أن ترجمة شاه ولي الله لمعاني القرآن والتي وضع لها عنواناً هو «فتح الرحمن» مهّدت الطريق أمام العلماء من بعده، فقام شاه رفيع الدين (توفى ١٢٣٣هـ/١٨١٧م) وشاه عبد القادر بترجمة معاني القرآن إلى الأردية، وكانت الترجمة إلى الأردية فاتحة لترجمة معاني القرآن إلى لغات الهند الأخرى[٢].

وهكذا بدأ عصر جديد في النثر الأردى الأدبي وكان للترجمة القرآنية نتائج بعيدة المدى.

ترجمة معاني القرآن وأثرها على الأدب الأردي:

ترجم علماء الدين معاني سور عديدة من القرآن الكريم وكتبوا تفاسيرها بالأردية إلّا أن أهمها هو التفسير الأردى «لجزء عم» لشاه مراد الله الأنصاري، وقد طبع باسم «تفسير مراديه» عدة مرات في كلكتا وبمباى وكانبور ولاهور.

كتب شاه مراد تفسيره سنة (١١٨٥هـ ــ ١٧٧١م) قبل ترجمة شاه رفيع الدين وشاه عبد القادر لمعاني القرآن بعدة سنوات، كتبه بلغة سهلة وقال في مقدمة تفسيره إنه كتبه لأن مئات الآلاف من المسلمين ممن يتكلمون اللغة الهندية لايعرفون اللغة العربية أو الفارسية[٣].

ويفهم من مقدمة شاه مراد أن هدفه كان كتابة علم الدين بعبارة صافية حتى يفهمه الإنسان العادي ومن هنا استخدم اللغة التي تجرى على لسان الناس، ويسود الأسلوب الخطابي التفسير، وكأن إنساناً يخطب في جماعة من الناس أمامه، يشرح لهم أمور الدين بلغة سهلة سلسة، ولا نجد هنا أثراً للغة الفارسية من حيث طول الجمل، وإذا وجدت جملة طويلة امتازت بالتسلسل والترابط، كما لا توجد كلمات عربية أو فارسية صعبة، ولا تشبيهات أو استعارات أو غيرها من المحسنات التي غلبت على الأسلوب الشعري آنذاك.

ولما كان تفسير «مراديه»يتضمن الجزء الثلاثين من القرآن، وهو الجزء الخاص الذي يتضمن قصار السور، ويتضمن موضوعات متنوعة إلى حد ما، لهذا نلاحظ تنوع الأسلوب النثرى الأردى الذي شرح به شاه مراد قصار السور فهو أحياناً يسوق قصة عن نبي، وأحياناً يتحدث عن الجنة والنار، وأحياناً يذكر جيش الأبابيل والفيلة، وأحياناً يشرح التاريخ، وأحياناً يتحدث عن اللوح والقلم وعن العلم وعن الأعمال الطيبة وهكذا.

ومن نماذج كتاباته مايلي :

يقول شاه مراد:

«في تلك الأزمان كان على بلاد اليمن ملك يدعى ذو نواس، كان يحكم هناك، وكان له وزيرٌ كاهن، ساحر، دجّال، كان يعرف أمور السحر بطريقة بارعة، وكان يملك بيده أمور مملكة هذا البلد، لم يكن الملك يقدر على شيء بدون أمر الوزير، وكان الناس جميعهم تابعين له، وكانت البلاد كلها تأتمر بأمره، وحين أصابه الكبر، قال للملك، لقد صرت عجوزاً، وعجزي أثّر على حواسي وقواي كثيراً، فأصبح هناك تفاوت فيما أرى وفيما أسمع، والمصلحة تقضي أن تختار من بين أناسك رجلاً، وتسلمه لي على أن يكون شاباً وصلباً وصاحب عقل وفهم»[٤](نص ١).

ترجمة شاه محمد رفيع وشاه عبد القادر لمعاني القرآن :

جاءت ترجمة شاه محمد رفيع لمعاني القرآن ترجمة حرفية لفظة بلفظة وحرفاً بحرف فقد كان عليه أن يحتاط تماماً في أول ترجمة يضعها للقرآن، ثم جاءت ترجمة شاه عبد القادر فتحررت قليلاً من فكرة وضع اللفظة على اللفظة، فقد صاغ الترجمة في جمل هندية أردية خالصة إلى حد ما، ونظرة على ترجمة كل من مولانا رفيع الدين ومولانا شاه عبد القادر توضح أن الأول اهتم تماماً بترجمة الألفاظ على حساب تركيب الجملة ذاتها، وعلى حساب سلاسة التعبير. أمّا شاه عبد القادر فقد حاول أن يترجم المعاني حتى أنه سمى الترجمة «موضح القرآن» وهذا اسم يدل على أنه احتاط تماماً، فبدلاً من أن يقول ترجمة القرآن قال موضح القرآن.[٥]

شاه محمد رفيع (١١٦٣هـ ــ ١٢٣٣هـ/١٧٥٠ ــ ١٨١٨م):

يدعى رفيع الدين عبد الوهاب[٦] وهو الابن الثالث من بين أبناء شاه ولي الله

الأربعة، ولد في دهلي ونشأ بها، ونال العلم على يد والده شاه ولي الله، ثم أخيه شاه عبد العزيز، برع في العربية والفارسية، وكتب عدة قصائد بالعربية، كما ألف على الأقل عشرين كتاباً بالعربية والفارسية والأردية(٧).

كان عالماً ورعاً تقياً نال شهرة واسعة في عموم الهند، ويعد الرجل جزءًا من التاريخ الثقافي والحضاري لشبه القارة(٨).

بالإضافة إلى ترجمته لمعاني القرآن له تفسير «تفسير رفيعي» أملاه على أحد تلامذته، وقد جنح شاه رفيع في تفسيره إلى سهولة الألفاظ، وسلاسة العبارات، والجمل القصيرة القريبة من فهم العامة، كما أنه تخلص من الترجمة الحرفية للقرآن، وساق ترجمة الآيات بالمعنى، وبعدها شرح مطالب ومعاني الآيات

يقول في شرحه لآيات من سورة البقرة:

«المخاطبون هنا ثلاثة أصناف: من آمنوا في الظاهر والباطن وكانوا هم المؤمنين، ومن أنكروا الإيمان في الظاهر والباطن وكانوا هم الكفار ومن آمنوا في الظاهر وأبطنوا الكفر، وكانوا هم المنافقين وحين أوضح ــ عز وجل ــ أحوال هؤلاء الثلاثة أمر الناس جميعاً: أن اعبدوني وألا يساوركم شك في كلامي، ومن لم يفعل هذا سنذيقه عذاب النار ومن يؤمن سندخله الجنة...(٩)(نص ٢).

ويمتاز نثر شاه رفيع بالقوة، وهو قادر على التعبير عن أفكاره بجمل مختصرة، كما أنه ابتعد عن الزخرفة اللفظية والتكلف، والمستوى الفكرى لأسلوبه البياني مستوى رفيع، ورغم أسلوبه الخطابي إلّا أن عباراته خلت من التكرار كما استخدم الألفاظ العربية والفارسية الرائجة على لسان العامة، والتزم بقواعد ترتيب الفاعل والمفعول في النثر الأردي. واستخدم التشبيهات والاستعارات لإيصال المعنى للقارىء، وتمكن من إيصال المعاني الدقيقة للقرآن الكريم إلى عامة المسلمين بلغتهم البسيطة، فأسدل على النثر الأردي ثوب الوقار، ودفع مسيرة التعبير عن الأفكار الدينية والعلمية مسافات إلى الأمام.

وتكمن الأهمية التاريخية لترجمة شاه رفيع الدين في أنها أول ترجمة لمعاني القرآن الكريم في اللغة الأردية. لقد فتحت هذه الترجمة الأبواب المغلقة، وأوجدت مدرسة لترجمة معاني القرآن الكريم لاتزال فصولها مفتوحة حتى اليوم، ورغم التزام المترجم بالدقة والحرفية؛ إلّا أن الترجمة تحمل روح القرآن.

شاه عبد القادر (١١٦٧ ـ ١٢٣٠هـ/١٧٥٣ ـ ١٨١٤م) :

شاه عبد القادر هو الابن الرابع لشاه ولي الله كان عالماً مجيداً وإنساناً ورعاً تقياً درس على يد أبيه، ثم على يد أخيه شاه عبد العزيز، كان يدرس القرآن والحديث والفقه في «مسجد أكبرى» وأقام في حجرة في هذا المسجد، وانصرف للعبادة بعد التدريس، ولهذا لم يوجه اهتمامه إلى التأليف والتصنيف، وقد أشاد بعلمه وتقواه الجميع[١٠]، وسيد أحمد شهيد من تلاميذه المشهورين، إلّا أن شهرته ترجع إلى ترجمته للقرآن وتفسيره المختصر الذي عرف تاريخياً باسم «موضح قرآن» وأتمه سنة ١٢٠٥هـ/١٧٩٠م وقال في مقدمته للترجمة:

«**اس كتاب كانام موضح قرآن هى: اور يهى اسى كى صفت هى اور يهى اسى كى تاريخ هى**»[١١]

موضح القرآن هواسم هذا الكتاب والاسم يحمل صفة الكتاب، ويتضمن أيضاً ـ بحساب الجمل ـ تاريخ تأليفه.

وقد راعي شاه عبد القادر في ترجمته مايلي:

(أ) لا ضرورة للترجمة الحرفية لأن تركيب الجملة الهندية يختلف تماماً عن تركيب الجملة العربية.

(ب) أن تكتب الجمل بأسلوب هندي لا بأسلوب الريخته الخاضع للتأثير الفارسي حتى يفهمها العامة بسهولة.

وقد قام شاه عبد القادر بترجمة معاني القرآن أولاً وبناء على رغبة المسلمين أدخل على الترجمة تفسيرات وشروحات مفيدة، وميّز الشروح والتفسيرات عن

الترجمة حتى لا يختلط التفسير بالترجمة.

وأسلوب شاه عبد القادر يعد مرحلة تالية لأسلوب شاه رفيع الدين، فالجملة جملة أردية بعيدة تماماً عن التأثير الفارسي، واختياره للألفاظ الأردية المناسبة للألفاظ العربية اختيار دقيق وفيه التزام فهو يختار كلمة چمك لترجمة «ضياء» وكلمة أُجالا «لترجمة نور» وكلمة (بڑى مار) لترجمة عذاب عظيم، وهكذا كما استخدم كلمات أردية بدلا من الكلمات الفارسية الرائجة آنذاك، فاستخدم پوچهہ بدلا من پُرسش بمعنى سؤال، واستخدم پيچهي بدلا من بعد المستخدمة في الفارسية بمعنى عقب، وتعد هذه الترجمة لمعاني القرآن ذخيرة بل خزانة عامرة للمعجم الأردى الهندى، وقراءة الترجمة تدل على أن المترجم أعطى الألفاظ التي راجت على ألسنة العامة معنى جديداً فوهبها حياة جديدة[١٢]

ويبدو أن شاه عبد القادر وضع أمامه ترجمة رفيع الدين، وترجمة شاه ولي الله فجاءت ترجمته قوية الأسلوب متماسكة اللغة نظراً لتحرره من قيود الترجمة اللفظية وتعبيره عن المعنى بألفاظه ومشاعره فجاءت لغته سهلة سلسة وهذا طابع الأردية التي استخدمت في الكتابات الدينية في العصر التالي، فقد أثرى اللغة الأردية من خلال الترجمة بعددٍ ضخم من التراكيب والاستعارات والكنايات التي لاتزال تستخدم حتى يومنا هذا ومنها[١٣]:

- دلون پرمهر واستقاها من عبارة ختم الله على قلوبهم.
- آنكهون پر برده واستقاها من عبارة ختم الله على أبصارهم.
- صم بكم استخدمها كما هي.
- عقل كا اندها، أعمى العقل (البصيرة) (عقولهم غلف).
- كانون مين انگليان دينا. وضعوا أصابعهم في آذانهم.
- عهد توڑنا: نقض العهد.

ــ خون بهانا: سفك الدماء.
ــ سر برسوار هونا: ركبوا رؤوسهم.
ــ روسياه هونا: اسودت وجوههم.
ــ زمين تنگ هوجانا: ضاقت بهم الأرض.

ومن الجدير بالذكر أن هذه المدرسة النثرية التي أوجدها شاه مراد، وشاه رفيع الدين وشاه عبد القادر بترجمتهم القرآن الكريم إلى الأردية وتفسيره، إنما تطورت وقام كل جيل من الأجيال التي تتابعت باستخدام ترجمة القرآن في نشر الأهداف الدينية والسياسية والاجتماعية، والأهداف الإصلاحية التي حفظت على المسلمين عقيدتهم وحفظت عليهم دينهم الحنيف.

ونتيجة لذلك أصبحت العبارات القرآنية والأمثال الواردة في القرآن والأسلوب البياني القرآني جزءًا لا يتجزأ من اللغة الأردية[١٤]، وهذا مانلاحظه فيما بعد في تفسير شاه حقاني، وترجمة وتفسير حكيم محمد شريف خان.

رسائل دينية:

قامت سيدة مسلمة تدعى منور بيگم بنت خليل الله خان بكتابة رسالة تتعلق بعلوم الدين بدأتها بالحمد والنعت على طريقة المثنوى القديمة، وشرحت نثراً سبب تأليف كتابها فقالت:

«الضعيفة الفقيرة منور بيگم بنت خليل الله خان.. لما كان تحصيل علوم الدين فرض فقد انتخبت من جميع الكتب ماورد عن المسائل الضرورية وأحكام وأركان الصلاة والصوم والحج والزكاة وغيرها ما أودعته هذه الرسالة»[١٥].

وبالإضافة إلى المؤلفات التي كتبت عن العلوم الإسلامية والقرآن والتفسير والحديث، كتبت عدة رسائل عن سيرة الرسول ﷺ، وعن بعض أحداث التاريخ الإسلامي، وهي تمثل نماذج النثر الأردي آنذاك ومن هذه الرسائل معرفة

السلوك لشاه ولي الله قادرى (متوفى سنة ١١٥٧هـ ـــ ١٧٤٤م) وربما كانت ترجمة عن الفارسية[١٦] هذا بالإضافة إلى رسالة أخرى بعنوان «رسالة حقائق» لشاه مير، وهي ترجمة عن الفارسية، وفيها شرح لبعض آيات القرآن الكريم ومن عباراتها:

«ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، يعنى كوئى چيز اس كاسر يكا نهين هور اوركسي سريكا نهين يعني مخلوقات كي صفاتان سور هور لوازمات سون پاك هور منزه هور برترهى...قل إنما أنا بشر مثلكم جو خدا ني تعالى فرمايا يعني مين معبود نهين بلكنه تمهارى سا عبد هون خداكي نسبت هور خدا نهين بلكه بنده هون كا ر سول هون»[١٧]

النشر التاريخي وأسلوبه :

ترجمت وألفت بالأردية عدة كتب تناولت موضوعات تاريخية وعلى سبيل المثال ترجم وارث على بن شيخ بهادر كتاب تاريخ فيروز شاهي إلى الأردية، وفي تلك الفترة كُتب أول كتاب في التاريخ باللغة الأردية بعنوان «قصة وأحوال روهيله» من تأليف سيد رستم على بجنورى الذي اشتهر بخطه الجميل.

يلقى هذا الكتاب الضوء على المعارك التي دارت بين الإنجليز وبين نواب آصف الدولة في رمضان سنة ١١٩٥هـ ـــ ١٧٨١م وغيرها من أخبار، وقد كتب المؤلف كتابه هذا فيما بين سنة ١١٨٨هـ وسنة ١١٩٥هـ (١٧٧٤ ـــ ١٧٨١م) وضمنه ماعاصره من أحداث إلّا أن الشخصية الأساسية للكتاب قائمة على «على محمد خان» الجد الأعلى لنواب رامبور الذي تمكن من توسعة ملكه على حساب جيرانه، حتى قدم إليه الإمبراطور المغولي محمد شاه، ويعلن على محمد خان الولاء للإمبراطور فيما بعد ـــ كما أوضح المؤلف صور الهجمات التي قام بها أحمد شاه إبدال على الدولة المغولية.

ويعد هذا الكتاب من المصادر التاريخية الهامة لتلك الفترة، كما أنه كما ذكرنا أول كتاب في التاريخ باللغة الأردية[١٧]، فهو ليس ترجمة أو تلخيص لكتاب فارسي، بل صاغ فيه المؤلف معلوماته بلغة سهلة بسيطة، وأسلوبه يمثل اتجاهاً فريداً في كتابة التاريخ باللغة الأردية.

وهاهو يصور المعارك التي انتصر فيها الجيش المغولي على جيوش أحمد شاه دراني التي هجمت على الهند، وهو يصورها لأنه مؤرخ معاصر وكاتب يكتب بالنثر الأردي الوقائع التاريخية لأول مرة.

«بدأت الحرب الكبرى، وقتل آلاف من الناس من الجانبين، وبعد عدة أيام بدأت المواجهة بين جيش شاه دراني وجيش الهند، وقام شاه زاده علم فصاح صيحة كزئير الأسد وقال: ياشباب الهند، هذا هو وقت الشهامة والرجولة، وقت الشجاعة والبسالة، بالله عز وجل، قوّوا قلوبكم وتشجعوا، وسوف تشاهدون بأنفسكم أن الدراني الغول سيفر هارباً، وحين سمع الشباب الهندي صوته، إمتطوا صهوات الجياد، وانطلقوا يواجهون جيوش الدراني ومضت السيوف تتلاحم كأنها الكهرباء، وارتفع الغبار والتراب من تحت أقدام الخيول حتى غطى السماء واختفى ضوء الشمس، وكأنها غوغاء القيامة، اصطكت السيوف ووصل صليلها عنان السماء، وكأن جوف السماء ينفتح، وكأن الأرض صارت فتاتاً، وانطلق شاه زاده بفرسه ومعه سيفه الذي لايخطىء أبداً، وكان يحصد به حصاداً طاب واستوى، وأخذ الدرانيون يفرون تباعاً ويهربون، لقد قتل الآلاف من الناس من الطرفين وتم النصر لجيش الهند وانطلق البروجي يعلن خبر النصر واتجه أحمد شاه دراني منهزماً إلى قندهار»[١٨].

والحقيقة أن الأسلوب هنا متأثر بأسلوب اللغة الفارسية إلّا أن الجملة الأردية بدأت تجد طريقها إلى صياغة مستقلة تماماً، فقلّت التأثيرات الفارسية رويداً رويداً، حتى أخذت الجملة الأردية شكلها المستقل تماماً في الفترة التالية.

الطابع الديني للقصة في الأدب الأردي في مراحله الأولى:

من الصعب القطع بقول عن أول قصة نثرية كتبت في الأردية إلّا أن بعض الباحثين يذكرون قصة بعنوان «مهر امروز ودلبر» كتبها عيسوي خان مابين سنة ١١٤٥هـ/١٧٣٢م وسنة ١١٧٣هـ/١٧٥٩م، وكان الكاتب يقوم بتدريس القرآن الكريم للأمراء في زمان محمد شاه وأحمد شاه (١١٣١هـ ــ ١١٦٧هـ/١٧١٩ ــ ١٧٥٤م)، وهي قصة طريفة تحمل طابع القصص الفارسية المركبة، وهي في معظمها رمز[١٩]. وهناك قصة أخرى كتبها إنشاء الله خان (توفي ١٢٣٢هـ/١٨١٧م) بعنوان «راني كتيكي» وتتضمن موضوعات في الحمد والنعت إلّا أن هذه الموضوعات لم تدخل فيها كلمة عربية أو فارسية، فقد اتجه الكاتب إلى إستخدام اللغة الأردية خالية من الكلمات العربية والفارسية»[٢٠].

ويقال إن أول قصة نثرية أردية بالمعنى الصحيح هي «نو طرز مرصع» التي كتبها عطا حسين تحسين عام ١١٨٩هـ/١٧٧٥م وهي القصة التي أخذ عنها مير أمّن قصته المشهورة «باغ وبهار».

والحقيقة أن هذه القصص تضم في قسمها الأول حكايات متداخلة، وفي قسمها الثاني مجموعة من النصائح تقوم أساساً على تعاليم الدين[٢١].

وقصة مهرا فروز تحكي حكاية ملك حرم من الأولاد فظل حزيناً، حتى رزقه الله بدعاء أحد الصالحين طفلاً، سماه «مهرافروز» يكبر ويتزوج بعد مواجهة صعاب كثيرة وتنتهي القصة بمجموعة من النصائح الدينية.

والقصة كلها قائمة على الرمز فالمدينة اسمها «عشق آباد» والملك اسمه «عادل شاه» والرجل الصالح اسمه آرزو بخش (أي محقق الأماني) والوزير اسمه جهان دانش (أي العالم بشئون الدنيا) وهكذا.

أما نوطرز فتحكي قصة دراويش أربعة يحكي كل منهم لملك الروم حكاية عن سيرة ملكة دمشق، وحكاية عن سيرة حاتم الطائي، وحكاية عن ملك البصرة، والأمير نيمروز وهكذا حكايات متداخلة يتبعها قسم خاص بالنصائح والمواعظ(٢٢).

شاه عالم ثاني والقصص الدينية :

شاه عالم ثاني إمبراطور بالاسم، فقد كان الإنجليز والمراهتة هم الحاكم الفعلي للبلاد بينما راح الإمبراطور يسلي نفسه بالشعر والأدب، ولد شاه عالم في سنة ١١٤٠هـ ــ ١٧٢٨م في دهلي، ومر بظروف صعبة، حتى أن عينيه سملتا عام ١٢٠٢هـ ــ ١٧٨٨م، وفي سنة ١٨٠٣م قرر له الإنجليز راتباً وسمحوا له أن يعيش في قلعة دهلي، وانتقل الإمبراطور إلى الرفيق الأعلى في رمضان ١٢٢١هـ ــ ١٨٠٦م عن إحدى وثمانين سنة.

شغف شاه عالم بالأدب وأجاد الفارسية والأردية والسنسكريتية، وكذلك اللغة العربية وعلوم الحديث والفقه وفن الخط والانشاء كما تعلم الفروسية وفنون القتال(٢٣).

زاد شغفه بالأدب بعد أن فقد بصره، فكان بعد أن يتلو ماهو مقرر من القرآن الكريم يومياً ينصرف إلى الشعر(٢٤).

كتب شاه عالم قصته بعنوان «عجائب القصص» بلغة فصيحة سلسة وكان يمليها على الكتاب الذين أضافوا من عندهم الألقاب التي تليق بالملك مثل إرشاد، حضور، أقدس، أرفع، أعلى إلى آخره، وهذه القصة لاتحمل أهميتها لأن كاتبها إمبراطور، بل لأنها حلقة من حلقات النثر الأردي، وهي إن دلت فإنما تدل على أن النثر الأردي اتَّسم بالوضوح والسهولة قبل وجود كلية فورت وليم التي أسسها الإنجليز، وأسلوب القصة سهل بسيط ليس به لفظة مهجورة أو

تركيب معقد، أو مايخالف الذوق العام آنذاك.

ومن الناحية الفنية تتشابه القصة مع القصص التي كتبت من قبل فالكاتب في عجائب القصص يسوق حادثة تلو الأخرى دون اتباع لما يسمى اليوم بالحبكة القصصية، كما لا يوجد لديه تصور للزمان ولا للمكان، إلّا أن شخصياته كلها شخصيات مسلمة تؤمن بالله وبالرسول تتبع أحكام الله وتطيع أوامر رسوله، فهاهو ملك الروم (مسلم طبعاً) لا يستطيع أن يجبر ابنته على الزواج من «شجاع الشمس» لأن هذا «يخالف تعاليم الله وتعاليم رسوله»ولأن الشخصيات كلها مسلمة فلا يأس من روح الله، وحين يئس الأمير شجاع الشمس، قال له ابن الوزير اختر سعيد:

«أيها الأمير إن من يجتهد في هذه الدنيا عليه أن يؤمن إيماناً كاملاً بأنه سيجد ضالته، فقط أطرد عنك اليأس وازرع الآمال بفضل الله وسوف تنال التوفيق في اليوم المحدد من عند الله»(نص ٣)

وفي موضع آخر يخاطب الهاتف الغيبي حورية السماء:

« الحذر ياحورية السماء إن القاء نفسك في التهلكة دون تفكير أمر بعيد عن العقل واليأس مرتبة من مراتب الكفر»(٢٥)(نص ٤).

لقد كان هدف شاه عالم ثاني من كتابته لقصة عجائب القصص هو تعليم الناس «آداب السلطنة، وطريقة تقديم الطلبات، وعرضها على البلاط، ولهذا أكد على هذا الجانب في قصته».

والقصة تلقي الضوء على السلوك الإسلامي وكرم الضيافة، كما تلقي الضوء على العادات التي راجت في البلاط آنذاك.

الكتابات الأدبية والأسلوب الأدبي :

كتب سيد بركت الله عشقي (متوفى ١١٤٢هـ ــ ١٧٢٩م) كتاباً لشرح الأمثال الأردية بعنوان «عوارف هندي» وقد كتب الشرح بالفارسية كما قام مرزا جان طپش دهلوي بكتابة معجم بعنوان شمس البيان في مصطلحات الهندوستان سنة ١٢٠٧هـ/١٧٩٢م، وذلك في زمن أصبحت فيه دهلي مدينة خربة، وهجرها أهل العلم والفضل إلى مختلف مناطق الهند وقد شرح في كتابه هذا ٢٩٠ مصطلحاً وتعبيراً أردياً مع شواهد من شعر الشعراء.

كما كتب سيد عبد الولي عزلت (١١٠٢هـ ــ ١١٨٩هـ) مقدمة مختصرة لديوانه الأردي بأسلوب سهل وبسيط، وقد تأثر بالفارسية في طريقة صياغته لجمله وعباراته[٢٦].

وكتب محمد رفيع سودا مقدمة أردية لمثنوي سبيل هدايت، أوضح فيها وجهة نظره الشعرية وقد كتبها بعد أن قرض الشعر بأربعين سنة[٢٧]، وأسلوبه يميل إلى الصنعة اللفظية والزخرفة.

وفي تلك الفترة أيضاً كتب محمد باقر آكاه (١١٢٠هـ ــ ١١٥٨هـ /١٧٤٥م ــ ١٨٠٦م) مقدمات بالأردية لعدد من مؤلفاته، ويقال إنه كتب الشعر بالعربية والفارسية والأردية ودرس بعض العلوم على يد شاه ولي[٢٨].

وتمتاز كتاباته الأردية بالتخلص من التأثيرات الفارسية، والميل إلى كتابة الأردية السلسة السهلة القريبة من فهم العامة وقد أشار إلى ذلك:

«لجأ بعض العلماء المتأخرين إلى تلخيص الكتب العربية وكتابتها بالفارسية حتى يستفيد منها أولئك الناس الذين لايعرفون العربية، ولكن ماذا لو كانت النساء وكان عامة الناس كلهم لايعرفون الفارسية، لهذا فإن العبد الفقير قام بكتابة ماجاء بالعربية ــ مختصراً ــ باللغة الدكهنية (الأردية)»[٢٩](نص ٥).

وكان محمد باقر يعظم اللغة العربية ويعتبرها سيد الألسنة يقول في بحث طريف عن التذكير والتأنيث في الأردية :

التذكير والتأنيث بالنسبة للفعل هو عند أهل الدكن تابع للفاعل، فلو كان مذكراً صار مذكراً ولو كان مؤنثاً صار مؤنثاً، وهذه القاعدة توافق قاعدة العربية، وهي سيد الألسنة، والقياس صحيح ولكن على خلاف هذا تكون الأردية، فالفعل يكون تابعاً فيها للمفعول فيكون فعل الفاعل المذكر مؤنثاً وفعل الفاعل المؤنث مذكراً»[٣٠].

المصادر والحواشي

(١) اشتياق حسين قريشي، بر عظيم باك وهند كي ملت إسلامية ص ٢١٠ ـــ ٢٢٥ ط جامعة كراتشي ١٩٦٧م.

(٢) تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند جامعة البنجاب مجلد ٧ ص ٤٧٩ وما بعدها.

(٣) تفسير مراديه، المقدمة مخطوطة بجامعة البنجاب لاهور

(٤) النص نقلًا عن جميل جالبي تاريخ أدب أردو ص ١٠٤٧ جلد دوم حصة دوم.

(٥) انظر تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند المجلد السابع ص ٤٨٠ وما بعدها.

(٦) نزهة الخواطر، عبد الحي جـ ٧ ص ١٨٢ حيدر آباد الدكن ١٩٥٩م.

(٧) جميل جالبي، تاريخ أدب أردو جلد دوم حصه دوم ص ١٠٤٩.

(٨) انظر الطاف حسين حالى، حيات جاويد القسم الثاني ص ٣٨٧ كانبور ١٩٠١م.

(٩) نقلًا عن جميل جالبي، تاريخ أدب أردو جلد دوم حصه دوم ص ١٠٥١

(١٠) سيد أحمد خان تذكره أهل دهلي ص ٧٥ كراجي ١٩٥٥.

(١١) مقدمة موضح القرآن مجلة نقوش عدد ١٠٢ لاهور مايو ١٩٦٥.

(١٢) انظر أمثلة للفرق بين ترجمة شاه رفيع الدين وشاه عبد القادر في تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند جلد ٧ ص ٤٨٠.
وجميل جالبي تاريخ أدب أردو جلد دوم حصة دوم ص ١٠٥٧.

(١٣) دكتور غلام مصطفى خان: أردو مين قرآنى محاورات مقال بمجلة سرماهي (نيادور) عدد ٣/٢٩ ص ٣٨ ـــ ٢٥٤. كراتشي.

(١٤) انظر د. سمير عبد الحميد، اللغة العربية وقضية التنمية اللغوية في باكستان. صفحات متفرقة ط دار المعارف ١٩٨٢م.

(١٥) تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند جلد ص ٤٨٣.

(١٦) المرجع السابق ص ٤٨٤.

(١٧) جميل جالبى، تاريخ أدب أردو جلد دوم حصه دوم ص ١٠٧٧.

(١٨) النص وارد بالمرجع السابق ص ١٠٧٨.

(١٩) انظر نماذج منها ص ٤٩٠ تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند المجلد السابع.

(٢٠) انظر نموذج في حامد حسن قادرى، داستان تاريخ أردو ص ١٦٩.

(٢١) للمزيد من التفصيل انظر دكتور كيان جند. اردوكي نثري داستانين ط كراتشي ١٩٦٩م وداستان تاريخ أردو ص ٦٧ وما بعدها.

(٢٢) انظر جميل جالبي تاريخ أدب أردو دوم حصه دوم ص ١٠٩٩.

(٢٣) قدرت الله قاسم، مجموعة نغز مرتبة محمود شيراني جلد أول ص ١٨. لاهور ١٩٢٣.

(٢٤) غلام همدان، مصحفي تذكرة هندى ص ١٤ اورنك آباد ١٩٣٢ لاهـ

(٢٥) النماذج نقلًا عن جميل جالبي تاريخ أدب أردو جلد دوم حصه دوم ص ١١٢١ وما بعدها.

(٢٦) ديوان عزلت مرتبة عبد الرازق قريشي ص ١ بمباى ١٩٦٢م.

(٢٧) كليات سودا جلد دوم ص ٤٣٤ لكهنو ١٩٣٢م.

(٢٨) جميل جالبي تاريخ أدب أردو جلد دوم حصه دوم.

(٢٩) دياجه هشت بهشت، محمد باقرآكاه مخطوطة أنجمن ترقى اردو كراتشي.

(٣٠) مقدمة گلزار عشق، مخطوطة انجمن ترقى اردو كراتشي.

النصوص

(نص ۱) ان وقتوں میں یمن کے ملک میں وہ بادشاہ جس کا ذونواس نام تھا۔ بادشاہی کرتا تھا اس کا ایک وزیر تھا۔ کاہنی تھا۔ ساحر جادوگر تھا۔ جادو کے بہت طرح طرح کے عمل جانتا تھا۔ اس بادشاہ کے ملک کا کاروبار اسی کے ہاتھ میں تھا بادشاہ بغیر اس کے حکم کے کچھ کر نہ سکتا تھا۔ سب لوگ اسی کے تابع تھے۔ اس کا حکم تمام ملک میں اس کے جاری تھا۔ جب وہ بوڑھا ہوا۔ ایک روز بادشاہ سے کہا۔ میں بوڑھا ہوگیا ہوں۔ ضعیفی، سستی میرے حواس میں قوتوں میں بہت آئی ہے۔ دیکھنے میں، سننے میں تفاوت ہوا ہے۔ صلاح مصلحت یہ ہے کہ جو اپنے لوگوں میں سے ایک کوئی آدمی تجویز کر کے میرے حوالے کرو۔ جو ہووے، اصل ہووے۔ عقل فہم خوب رکھتا ہووے ....؟

(نص ۲) جن لوگوں پر خطاب تھا۔ تین طرح کے تھے۔ ظاہر اور باطن سے ماننے والے وہ مومن تھے اور ظاہر اور باطن سے انکار کرنے والے، وہ کافر تھے۔ اور ظاہر سے اقرار کرنے والے اور باطن سے انکار کرنے والے وہ منافق تھے۔ جب تینوں کا احوال بیان کیا سب لوگوں کو حکم کیا۔ میری بندگی کرو اور میرے کلام میں شک نہ لاؤ اور جو یہ نہ کروگے تو آگ کا عذاب کروں گا اور جو مانوگے تو بہشت دوں گا۔

(نص ۳) اے بادشاہ زادے جو کوئی اس دنیا میں محنت کرتا ہے یقین کامل ہے کہ راحت کو پہنچتا ہے۔ بس نا امیدیوں سے اپنے تئیں باز رکھ اور امیدوار فضل الٰہی سے رکھ، ایک دن مقرر تو کامیاب ہوگا۔

(نص ٤) خبردار! اے آسمانی پری! بے تامل اپنے تئیں ہلاک کرنا، عقل سے دُور ہے اور نا امیدی مرتبہ کفر کا رکھتی ہے۔

(نص ۵) بعض علمائے متأخرین خلاصہ عربی کتابوں کا نکال کر فارسی میں لکھتے ہیں تاکہ وہ لوگ جو عربی پڑھ نہیں سکتے ہیں ان سے فائدہ پاویں لیکن اگر عورتاں اور تمام امیاں فارسی سے بھی آشنا نہیں ہیں۔ اس لئے یہ عاصی مطلب قسم اوّل بہت اختصار کے ساتھ لے کر دکھنی رسالوں میں بولا ہے۔

الفصــل التاســع

الأدب الأردي في مواجهة الاستعمار الإنجليزي وحركات التنصير

من ١٢١٥هـ ـ ١٨٠٠م حتى عام الثورة على الإنجليز سنة ١٢٧٤هـ ـ ١٨٥٧م

أولًا : موقف المسلمين من السيطرة الإنجليزية وحركة التنصير.

ثانياً : ردود الفعل لدى المسلمين وظهور الحركة السلفية الهندية.

ثالثاً : أثر الحركة السلفية الهندية على الأدب الأوردي.

رابعاً : الأدب الأردي وحركة الإصلاح (١٢١٥ ـ ١٢٧٤هـ/ ١٨٠٠ ـ ١٨٥٧م).

(أ) تطور النثر الأدبي.

(ب) كلية فورت وليم وموقفها من الأدب الإسلامي.

(جـ) كلية دهلي وطابعها المحلي والصراع مع الإنجليز.

خامساً : ظهور الصحافة الأردية وموقف المسلمين.

سادساً : الشعر الأردي صورة وتعبير عن مأساة المسلمين.

١ ـ بهادر شاه ظفر.

٢ ـ مؤمــن.

٣ ـ غالــــب.

الأدب الأردي في مواجهة الإستعمار الإنجليزي وحركات التنصير

أولاً : موقف المسلمين من السيطرة الإنجليزية وحركة التنصير :

سيطر الجيش البريطاني على إمارة ميسور وحيدر آباد وأودهـ الإسلامية، كما سيطرت الشركة على عدة مناطق أخرى، بينما تسلط السيخ على البنجاب، وتفتت منطقة السند بين أمراء خمسة، وتمكنت بريطانيا في النهاية من السيطرة على إقليم السند كله سنة ١٢٥٩هـ/١٨٤٣م وعلى إقليم البنجاب بعد وفاة رنجيت سنكهـ حوالي سنة ١٢٧٦هـ ـــ ١٨٤٩م.

بعد أن تمكن الإنجليز من دخول دهلي عام ١٢١٨هـ/١٨٠٣م أرادوا الإبقاء على الحكم المغولي ـــ الصورى ـــ لاعتبارات سياسية، ولهذا أبقوا على الامبراطور شاه عالم، وقرروا له راتباً وأعطوه حرية الحركة داخل «القلعة الحمراء» مقر البلاط والحكم حيث كان يمارس سلطته كإمبراطور على من يعيشون معه[1].

ورغم أن الهدوء ساد البلاد في ظل الاحتلال الإنجليزي إلّا أنه كان أشبه بالهدوء الذي يسيطر على من يعيش داخل قفص، فقد قامت طبقة من العلماء المسلمين بالدعوة إلى إصلاح العقائد والأعمال مما شابها من بدع وخرافات، بينما رضيت الأغلبية العظمي من العامة والخاصة بالاحتلال الإنجليزى كأمر واقع، وعاشت جميع الطوائف فيما بينها في هدوء. كانت التجارة في معظمها في يد الهنادكة، بينما الصناعة والحرف في معظمها في يد المسلمين، وظلت القلعة الحمراء في دهلي مركزاً نشطاً للحياة الاجتماعية والثقافية، وحاول الإمبراطور المغولي الإبقاء على مكانتها ما استطاع إلى ذلك سبيلًا، رغم أنه يعلم أن مكانته لا تزيد على مكانة ملك الشطرنج.

والحقيقة لم يكن تأثير البلاط المغولي قاصراً على دهلي فقط بل تعداها إلى

جميع أنحاء الهند، فقد كان البلاط بما فيه من أنماط معيشية وآداب وتقاليد وغير ذلك نموذجاً يحتذيه بقية الأمراء المسلمين في لكهنو وحيدر آباد وغيرها، ووقف هذا التأثير سدًّا أمام وصول التأثير الإنجليزي إلى داخل البلاد، وهكذا كان تأثير البلاط المغولي ذا قيمة عظيمة في الحفاظ على علاقة الوحدة، والترابط بين أفراد المجتمع الإسلامي في الهند. وقد عبر أديب الأردية «حالي» عن الصورة السائدة آنذاك فقال:

«في القرن الثالث عشر الهجري حين وصل تدهور المسلمين إلى أقصى حد، وضاعت دولتهم وعزتهم، وفقدوا حكومتهم وفضلهم وكمالاتهم فكان من فضل الله أن اجتمع في العاصمة دهلي بعض أهل الفضل تُذكرنا حلقاتهم بحلقات العلم التي كانت تُعقد زمان أكبر وشاه جهان»(٢).

هذا بينما يقول المؤرخ المسلم مولوى ذكاء الله عن أحوال المسلمين آنذاك:

«القاعدة أن السراج حين ينطفيء نوره، يرتعش ويهتز فيزيد لهيبه ويسطع نوره، وهكذا كان سراج الإمبراطورية المغولية الذي أصدر ضوءًا ــ استمر لفترة ــ يصعب أن نجد له مثيلاً في التاريخ»(٣).

لقد ازدهرت الحياة الروحية والعلمية والفكرية، وازدهرت الثقافة في دهلي ازدهاراً عظيماً، فقد اجتمع فيها دعاة صالحون أخيار، وعلماء في علوم الدين والدنيا، وشعراء وأدباء وقراء وحفاظ وخطاطون وغيرهم، وكان الإمبراطور المغولي نفسه (بهادر شاه ظفر) مولعاً بالشعر والشعراء، فقد كان شاعراً مجيداً وكانت مجالس «المشاعرة» تعقد في أماكن عديدة خارج القلعة داخل المدينة، وإضافة إلى الأدب برع عدد من الأطباء في علم الطب وعلى رأسهم حكيم أحسن الله الذي كان يعالج الإمبراطور، وكان عالماً فاضلاً لم يبرز في الطب فقط بل في الهندسة وعلم الهيئة والتدبر والسياسة(٤).

أما علماء الدين فقد انتشروا يرشدون الناس إلى الطريق الصحيح عن طريق

الدرس والتدريس والتصنيف والتأليف وامتلأت دهلي بطبقة كبيرة من العلماء الكبار قدموا الإسلام بجوانبه المختلفة بطريقة واضحة طاهرة، وأظهروا براعة في الاجتهاد وفي إفهام الناس المعاملات والقضايا الدينية التي كانت تشكل عليهم، وحاولوا بقدر المستطاع ووسط ظروف صعبة بناء مجتمع إسلامي طاهر نقي، وقد تخطى بعضهم مرحلة الكتابة والتأليف النظري إلى مرحلة التطبيق العملي فقادوا حركات الجهاد والتحرير ونذكر من بينهم شاه عبد العزيز، ومولانا صدر الدين، ومولانا رشيد الدين خان، ومولانا شاه رفيع الدين، ومولوي عبد القادر، ومولانا محمد إسماعيل شهيد، ومولانا نصير الدين، ومولانا فضل صفي، ومولوي نور الحسن، ومولوى أمان على، ومولوي محمد رستم على، وعلى رأسهم سيد أحمد شهيد(٥).

وخلاصة القول إن دهلي في فترة ماقبل عام الثورة على الإنجليز ــ أي النصف الأول من القرن التاسع عشر الميلادي ــ كانت مركزاً للثقافة الشرقية والتمدن، ومركزاً للعلوم الدينية والدنيوية، وحتى للفنون الجميلة كفن الخط وغير ذلك، إلّا أنه بقدوم الإنجليز وترسيخهم لأقدامهم بدأت التأثيرات الغربية تترك ملامحها رويداً رويداً حتى أن بعض أمراء القلعة الحمراء بدأوا يقلدون الإنجليز في ملبسهم ومأكلهم وحتى في عمارة بيوتهم.

كان المنبع الأساسي للتأثيرات الإنجليزية في دهلي هو «كلية دهلي» تلك الكلية التي ظلت لفترة هيئة علمية تعليمية، ثم أصبحت مركزاً للحضارة والثقافة، مركزاً يلتقي تحت سقفه الشرق والغرب. وفي سنة ١٢٤١هـ/١٨٢٥م بدأت العلوم الأوربية تدرس بالكلية جنباً إلى جنب مع العلوم الشرقية، وفي سنة ١٢٤٤هـ/١٨٢٨م أضيف فصل لتعليم الإنجليزية وهاج الناس وماجوا نظراً لإدخال هذه «البدعة الجديدة» التي عارضها المسلمون والهنادكة على حد سواء، ورأى المسلمون في هذا العمل تخريباً لدين الشباب وعقيدتهم وأن هذه الخطوة ماهي إلّا حركة تهدف في النهاية إلى نشر الدين المسيحي(٦)، إلّا أن

بعض العلماء لم يعارضوا تعليم الإنجليزية فقد أفتى شاه عبد العزيز بجواز التعلم في فصول الإنجليزية وذلك حتى يرفع الشبهات عن المسلمين(٧).

اضطرت الحكومة الإنجليزية إزاء غضب الناس إلى فصل اللغة الإنجليزية عن تعليم العلوم الشرقية، إلّا أن العميد المشرف على فصل الإنجليزية وفصول العلوم الشرقية ظل واحداً وهكذا ظهرت شعبة الدراسات الشرقية التي يدرس فيها الطلاب اللغة العربية واللغة الفارسية واللغة الأردية واللغة السنسكريتية، وشعبة الدراسات باللغة الإنجليزية ويدرس فيها الطلاب اللغة الإنجليزية والعلوم الأوربية الحديثة وكذلكم الأردية والهندية.

والحقيقة أن تدريس العلوم الغربية باللغة المحلية (الأردية) واجه مشكلة عدم وجود كتب دراسية مما دفع شركة الهند الشرقية سنة ١٢٥١هـ ــ ١٨٣٥م إلى التوصية بترجمة كتب العلوم الغربية إلى اللغات المحلية، إلّا أن أحداً لم يهتم بهذا الأمر. وظلت العلوم الغربية تدرس بالإنجليزية وجرت بعض المحاولات لترجمة بعض الكتب عن الإنجليزية والعربية والسنسكريتية والفارسية إلى اللغة الأردية والبنغالية والهندية إلّا أن الترجمة تركزت أساساً على النقل إلى الأردية دون اللغتين الأخريين، ورغم الجهود التي بذلها العاملون بكلية دهلي إلّا أن الشكوك ظلت تساور الناس في حقيقة أهداف الكلية، فقد رأى البعض أن هدفها الأساسي هو جذب الطلاب إلى قبول المسيحية، وزاد من شكوك الناس تحول أحد الأساتذة الهنادكة بالكلية إلى المسيحية وإعلانه ذلك دون مداراة.

ورأى بعض علماء المسلمين أن دراسة العلوم الأوربية يشوش على العقيدة الدينية ويزرع الشك في قلوب الناس تجاه الدين والعقيدة. وقد حاول الإنجليز بكل طاقاتهم إدخال الإنجليزية والتعليم الغربي إلى الهند، وساعدهم في ذلك بعض الهنادكة وقد نجحوا في جهودهم إلى حدٍّ ما(٨).

حركة التنصير وردود الفعل :

وقف «المنصرون» ورجال السياسة وجهاً لوجه: أي الفريقين يجب أن يتقدم الآخر والمعروف أن المنصر كان يدخل البلاد، ثم يأتي الجيش على أثره ولكن هؤلاء منذ القرن التاسع عشر الميلادي أحبوا أن يتقدم الجيش أولاً، لأن ذلك يسَهّل مهمتم، ولذلك كان الحكام الوطنيون على حق حينما كانوا يعتقدون أن مجيء المنصرين ينتهي دائماً بتدخل الدول النصرانية في بلادهم وخسارتهم استقلالهم. وكانت الهند بمساحاتها الشاسعة أرضاً مفتوحة للإنجليز يدفعون فيها المنصّرين، حتى أن المؤتمر التنصيري عقد عام ١٣٢٩هـ/١٩١١م في لكنهو بالهند، وهوالمؤتمر الذي أعلن فيه زعيم التنصير صموئيل زويمر «أن خمسة وتسعين مليونا على أقل تقدير من أتباع نبيّ مكة يتمتعون اليوم (بنعمة) الحكم البريطاني»[٩] ويقول إن الإحتلال ساعد على تسهيل التعليم بالإنجليزية وبالتالي على التبشير[١٠]، وهكذا كان المسلمون في الهند على حق حين رفضوا دخول التعليم الأوربي في كلية دهلي.

بدأ المنصرون الإنجليز خطتهم بضرب المدارس الوطنية والقضاء بطريقة غير مباشرة على تدريس العلوم الشرقية، ودعم تدريس العلوم الغربية، وقد أعلن أحد المسئولين الإنجليز عن ضرورة تكوين طبقة تقوم بدور المترجم بين الإنجليز وبين عشرات الملايين من الرعايا الهنود، طبقة تكون بدمها وبلونها هندية، إلّا أنها بذوقها وبطبيعتها ورأيها وأسلوب فهمها إنجليزية[١١]. وقد رأى هؤلاء الإنجليز أن اللغات المحلية للهند لم ترق لدرجة تجعلها قادرة على استيعاب العلوم الغربية، ولهذا لا توجد غير الإنجليزية وسيلة للتدريس، وهكذا أصدر الحاكم الإنجليزي العام في مارس ١٢٥١هـ/١٨٣٥م قراراً يفيد بأن أكبر أهداف الحكومة البريطانية نشر الأدب الأوربي (أي نشر المسيحية) والعلوم الأوربية بين أهل الهند، وهكذا فإن جميع المبالغ المخصصة للتعليم يجب أن تصرف على تعليم الإنجليزية، ورغم أن هدا القرار لم يذكر ضرورة إغلاق المدارس التي تدرس

العلوم الشرقية إلّا أن القرار حمل المعنى ذاته، وقبل أن يتخذ الإنجليز الخطوة السابقة كانوا قد قرروا عام ١٢٢٨هـ/١٨١٣م لأول مرة إعطاء منحة قدرها مائة ألف روبية لتعليم الهنود وفي سنة ١٢٣٣هـ/١٨١٦م تأسست كلية هندوكية في كلكتا، وفي الفترة ذاتها افتتح بعض القساوسة في سيرامبور كلية وعام ١٢٣٥هـ/١٨١٨م قام نفس القساوسة بإصدار مجلة باسم (سماچار درپن)، وفي سنة ١٢٤٦هـ/١٨٣٠م أنشأ ألكسندر دف كلية للتعليم العالي في كلكتا حيث الدراسة بالإنجليزية ثم كان قرار سنة ١٢٥١هـ/١٨٣٥م الذي أشرنا إليه[١٢].

وحين ثار الناس أعلن في نوفمير ١٢٥٥هـ/١٨٣٩م توجيه الأموال كلها للاهتمام بالتعليم الشرقي في المدارس الشرقية، وما يتبقى منها يمكن استخدامه لنشر التعليم بالإنجليزية وهكذا تم نشر بعض الكتب المفيدة باللغات الشرقية، وبدأت الدراسات الشرقية تزدهر من جديد، وكان هناك قرار قد صدر عام ١٢٥٣هـ/١٨٣٧م يقضي بإحلال اللغات المحلية محل اللغة الفارسية، وكانت الفارسية حتى ذلك الوقت لغة التعليم الرسمية إلّا أن الإنجليز عادوا مرة أخرى فأعلنوا في أكتوبر ١٢٦٠هـ/١٨٤٤م إعطاء الأفضلية في مجال الوظائف لمن تعلموا تعليماً إنجليزياً[١٣]. مما أدى إلى تدهور العلوم الشرقية وإلى توجيه الاهتمام والعون لنشر التعليم الغربي واللغة الإنجليزية.

وكان الهدف من نشر تعليم الإنجليزية في الهند هو إعداد إنجليز هنود، وإعداد قساوسة يديرون حركة التبشير المدعمة من جانب الحكومة ونشر العلوم والأفكار الغربية ونشر القيم الغربية في الهند ثم ـــ وهو الهدف الأكبر ـــ تسهيل نشر الدين المسيحي في النهاية.

وأعلن الإنجليز أن الهنادكة صيد سهل بينما المسلمون متمسكون بدينهم تمسكاً شديداً، ويقول أحد المسئولين الإنجليز «إن تأثير التعليم الغربي واضح

كثيراً على الهنادكة، فالهندوكي الذي يعرف الإنجليزية لايظل أبداً على هندوكيته، والبعض يظل على هندوكيته نظراً لدواعي المصلحة، إلّا أن الكثير منهم يتحول إلى الدين المسيحي، وأنا أعتقد تماماً لو تم تطبيق التعليم الغربي بالهند فلن تمر ثلاثين سنة إلّا ويصبح البنغال كله مسيحي»(١٤).

لقد بدأت شركة الهند الشرقية بمحاولات بسيطة لنشر المسيحية حتى سنة ١٨١٣م وقد سبقها في ذلك البرتغاليون الذين قدموا إلى الهند (٩٢٢هـ/١٥١٥م) واستولوا على المناطق الساحلية، وأقاموا مركزاً للتجارة ومراكز لنشر المسيحية ولتحويل الهنود إلى نصارى وقد مال إليهم الهنادكة لأنهم تعلموا الهندية وعلموهم البرتغالية(١٥)، إلّا أن أثرهم ظل قاصراً على المناطق الجنوبية، كما قدم إلى الهند أيضاً الهولنديون والفرنسيون إلّا أن تأثيرهم التنصيري كان ضعيفاً، أما الإنجليز فقد اهتموا كثيراً بالتنصير، وخاصة بعد تجديد ميثاق الشركة عام ١١٢٨هـ/١٨١٣م الذي تضمّن إعطاء التسهيلات الكاملة للإرساليات المسيحية من أجل «تطوير الأخلاق» عند أهل الهند، وتم رصد مبالغ كبيرة لتطوير الآداب المحلية ولمساعدة الدارسين من أهل الهند ولتعريف الناس بالعلوم الغربية، وقد استعملت الإرساليات النصرانية معظم المبالغ بالطبع، فقد سمحت لهم السلطات البريطانية بفتح المدارس والملاجيء في المناطق المختلفة.

بدأت الإرساليات التنصيرية عملها في البداية في منطقة البنغال ومدراس، وبعدها بدأت تنتشر تدريجياً في عموم الهند، وأقاموا ــ حتى سنة ١٢٤٦هـ/١٨٣١م ــ مراكز لهم في كل مدينة من مدن الولايات الهندية المتحدة، ثم وجهوا نشاطهم إلى البنجاب، وكان المنصرون ــ كما كانت الإرساليات التنصيرية يلقون العون الكامل من شركة الهند الشرقية.

تحولت ــ في البداية ــ إلى المسيحية جماعات الطبقة الدنيا في الولايات

الهندية المتحدة والبنجاب، فقد كان ذلك يمنحهم بعض المزايا الاجتماعية والاقتصادية، وكان دخول الطبقات الدنيا في المسيحية أمراً غير كافٍ للإرسالات المسيحية التي أنشأت مدرسة إنجليزية سنة ١٢٤٧/١٨٣٠م في كلكتا بهدف نشر المسيحية، وضمنت الدراسة تدريس الإنجيل وتعاليم المسيحية، وكان الدارسون بالمدرسة من أبناء الطبقات الرفيعة في المجتمع ونتيجة لنشاط هذه المدرسة تحولت ٢٦ أسرة من أحسن أسر البنغال إلى المسيحية[١٦].

وتم تطبيق الخطة ذاتها في مدراس وبمباى، وبعد ذلك بفترة بدأت نساء الإرساليات المسيحية نشاطهن في الهند، وبدأن في محاولة إدخال المرأة الهندية في المسيحية.

لم يتحقق للإرساليات التنصيرية ماكانت تصبو إليه من نجاح، بينما كان الشعور العام في الدوائر البريطانية أن «القدر (على حد قول رئيس مجلس إدارة الشركة الهند الشرقية في مجلس العموم البريطاني عام ١٨٥٧م) قد سلم حكومة الهند إلى بريطانيا حتى يرتفع علم المسيح على كل ركن من أركان الهند، ولهذا فعلى كل إنسان ألّا يتقاعس في هذا الأمر الجلل وهو بناء الهند كلها مسيحية»[١٧].

زادت همة القائمين على التنصير من أصحاب الإرساليات وغيرهم نتيجة لتأييد الشعب البريطاني وشركة الهند الشرقية، فبدأ هؤلاء في الذهاب إلى مجالس الناس العامة وإلى المهرجانات، وحتى «الموالد» والأسواق وغيرها، ولم يكتف هؤلاء بإلقاء كلماتهم ومواعظهم لتأييد المسيحية، بل تعدوا ذلك بالطعن في مقدسات أصحاب الديانات الأخرى، وبخاصة الإسلام والتهكم على إقامة الشعائر الدينية، وزادوا بأن كتبوا في ذلك رسائل وكتباً طبعوها ووزعوها على الناس، وكانت تتضمن تحقيراً لقادة أهل الهند من رجال الدين.

والحقيقة أن كتابات المنصرين ترجع إلى زمان سابق إلّا أنها كانت قاصرة علي ترجمة تعاليم المسيحية دون التعدي على مشاعر أهل الديانات الأخرى بالهند، ويقال أن أول مؤلف أوربي كتب بالأردية كان دينماركيا يعيش في هولندا، ويدعى جون جو شواكيتلر، وبقي في بلاط السلطان المغولي من سنة ١١٢٠ ــ ١١٣١هـ إلى سنة ١٧٠٨ ــ ١٧٢١م، وكتب كتاباً يضم عبارات مترجمة من دعاء عيسى المشهور «ياربنا الذي في السماء» وبعدها اهتم أهل أوربا بترجمة الإنجيل إلى الأردية، فقام القس بنجمين شلز بترجمته سنة ١١٦٣هـ/١٧٤٨م(١٨).

وكان اهتمام هؤلاء الأوربيين بالأدب الأردي اهتماماً يحمل بين طياته أهدافاً غير مشروعة، فقد وصل تعصب هؤلاء المنصرين أن بعضهم كان إذا كتب كتاباً عن الأدب الأردي أسقط من كتابه المفكرين المسلمين الملتزمين، ونذكر على سبيل المثال لا الحصر كَراهام بيلي في كتابه بالإنجليزية عن تاريخ الأدب الأردي، فلم يذكر فيه أي أديب من أدباء النثر الأردي في عصره، ولم يذكر من الشعراء سوى محمد إقبال(١٩).

ومن العجيب أيضاً أن يقوم أكثر الحكام والضباط بإصدار أوامرهم إلى العاملين تحت إمرتهم من أهل الهند بحضور دروس القساوسة المسيحيين، كما أصدرت بريطانيا قانوناً في البنغال عام ١٢٤٨هـ/١٨٣٢م لصالح من يريد التحول إلى المسيحية ويقضي هذا القانون بأن أي إنسان يغير دينه لا يحرم من حقوقه الأساسية والمدنية، وقد تم تطبيق نفس القانون عام ١٢٦١هـ/١٨٤٥م في المناطق الأخرى بالهند.

واستغلت الإرساليات التنصيرية القحط الذي أصاب الهند عام ١٢٥٣ ــ ١٢٥٤هـ /١٨٣٧ ــ ١٨٣٨م فأقامت في بنارس وفي آكره ملاجيء عديدة حتى يجلبوا إليها الأطفال الذين فقدوا عوائلهم لتدريسهم المسيحية، وجعلهم مسيحيين، وهكذا تم تحويل آلاف الأشخاص إلى المسيحية(٢٠).

وفي سنة ١٢٤٩هـ/١٨٣٣م تم السماح للإرساليات التبشيرية القادمة من بلاد أخرى غير بريطانيا بدخول الهند، وفي غضون فترة بسيطة تأسست عدة جمعيات تنصيرية جديدة بسطت شبكتها على عموم الهند، وتم افتتاح العديد من المدارس التنصيرية بالإضافة إلى مستوصفات للعلاج والملاجيء لإيواء اليتامى.

ثانياً : ردود الفعل لدى المسلمين وظهور الحركة السلفية الهندية :

لاقت عمليات التنصير غضباً وسخطاً لدى المسلمين أكثر مما لاقته عند الهنادكة، ويرجع السبب، كما أوضح سيد أحمد خان إلى أن الهنادكة عامة يقومون بأداء أحكام عقيدتهم بطريقة تقليدية،لا من حيث كونها أحكاماً دينية، فهم يطبقونها كأنها طقوس فقط على العكس من المسلمين فالعقيدة في الدين لها أهمية كبيرة فهي التي تحقق السعادة في الآخرة ولهذا وجب عليهم معرفتها جيداً، ووجب عليهم فهم الأحكام الدينية وفهم أوامر الله عز وجل ولهذا كانوا متعمقين في الدين متمسكين به، ومن هنا كان غضب المسلمين أكثر كثيراً من غضب الهنادكة[٢١].

أصدر شاه عبد العزيز فتاواه ضد مايدور في الهند من جانب الحكومة البريطانية وكان عالماً بحراً، مضى على الخط الذي رسمه أبوه شاه ولي الله دهلوي من أجل إصلاح أحوال مسلمي الهند، ورأى أن الهدف تركز على قيام حكم لمجتمع مسلم يتحقق فيه للجميع المساواة الاقتصادية. ولن يتحقق هذا مالم يتمكن المسلمون من إقامة حكم سياسي مستقل لهم في أي منطقة داخل البلاد، ومالم يتحدوا معاً وينظموا حقوقهم لمواجهة أعداء الإسلام، ولهذا فكر في إعداد ماليشيات تكون في المستقبل نواة جيش إسلامي لمواجهة أعداء الله، وهكذا قام بتشكيل لجنتين من أتباعه: لجنة تتولى الأهداف العسكرية، وأخرى تتولى الأمور النظرية والعقائدية، وترأس اللجنة العسكرية سيد أحمد بريلوى،

وكان من بين أعضائها مولانا عبد الحي وشاه إسماعيل، وتولى شئون اللجنة النظرية مولانا محمد إسحاق، وأبلغ شاه عبد العزيز الناس بأن أي قرار يصدر عن هاتين اللجنتين يجب أن يفهم على أنه صادر منه شخصياً[٢٢].

ثم كان السؤال الأهم وهو من أي منطقة تبدأ حركة الوصول إلى السلطة لتحقيق التفوق السياسي للمسلمين؟ وما هي الإجراءات التي يجب اتخاذها؟ وكيف يمكن إيقاظ عامة المسلمين من سلبيتهم وغفلتهم؟.

لقد كان موقف المسلمين صعباً وهم يواجهون الإنجليز والسيخ معاً وفي وقت واحد، إذ استحكمت القوتان المعاديتان للمسلمين تماماً، وحتى يمكن إعداد الناس للجهاد ضد هاتين القوتين أصدر شاه عبد العزيز فتوى أعلن فيها أن الهند لم تعد«دار الإسلام» بل هي «دار الحرب» وأنه لا يجب على المسلمين أن يفهموا أن في الهند خلافة إسلامية لمجرد وجود الإمبراطور المغولي وجوداً اسمياً فقط.

وفي عام ١٢٤٠هـ/١٨٢٣م انتقل شاه عبد العزيز إلى الرفيق الأعلى، إلّا أنه قبل وفاته لم يعلم المسلمين فقط تعاليم القرآن والحديث، ولم يجعلهم يتركون العقائد والبدع التي تتنافى مع الإسلام فقط، بل وجههم إلى اتباع العقائد الإسلامية الصحيحة، وزرع فيهم روح النضال من أجل النجاة من سيطرة السيخ والإنجليز، وشكل لجنة عسكرية تنفيذية من أجل تطبيق الإجراءات المقترحة تطبيقاً عملياً، وتمنى الشيخ عبد العزيز أن يشترك بنفسه في الجهاد العملي إلّا أن ضعف بصره وعلالته وتقدم سنه كل هذه الأمور حالت دون ذلك[٢٣].

ولد سيد أحمد شهيد سنة ١٣٠١هـ/١٧٨٦م واتصل بشاه عبد العزيز في دهلي ودرس على يديه علوم الدين، وتعلم الفروسية وركوب الخيل لمدة ست سنوات، وتوفي سنة ١٢٣٣هـ/١٨١٦م.

اتجه إلى دهلي، وبدأ سلسلة الدرس والتدريس والإرشاد، واتصل بعلماء عصره وأقارب شاه عبد العزيز، وكان يخرج مع العلماء في دورات تبليغية إرشادية في مظفرنكَر وسهارنبور ورامبور وبريلي وشاه جهان بور وبنارس ولكهنو، فيلقي دروسه على الناس، ويعظهم ويعلمهم العقائد الإسلامية الصحيحة حتى يزيد من تمسكهم بدينهم في مواجهة حملات التنصير البريطانية، فكان من ناحية يقدم النظريات الصحيحة لإصلاح عقائد المسلمين وأعمالهم، ومن ناحية أخرى يسعى إلى تحريك عواطف الجهاد في سبيل الله داخل قلوبهم، وحاول أن يقضي علي البدع وتقاليد الشرك التي تَفَشّت بين المسلمين آنذاك، مثل زيارة القبور وتقاليد الزواج الهندوكية والإسراف والتبذير وعدم الزواج من الأرامل وغير ذلك من بدع الشرك(٢٤).

عزم سيد أحمد شهيد على السفر للحج سنة ١٢٣٦هـ بصحبة سبعمائة شخص وهو عدد ضخم بالنسبة لذلك العصر، مما ترك أثره على المناطق التي مرّ بها حتى وصل إلى كلكتا، فدخلت مدن كثيرة في بيعته على التوبة والجهاد، وانخرط الناس قاطبة في سلك الإصلاح والتربية ولم يشذ منهم إلّا الشاذّ(٢٥). وخلال السفر إلى الحج نال ورفاقه زاداً روحانياً قَوّى من عزيمته أكثر فأكثر، وقبل عودته من الحج انتقل شاه عبد العزيز إلى الرفيق الأعلى إلّا أن هذا لم يفت في عضده، وبعد عدة أشهر بدأ استعدادت الجهاد.

ويجب أن نشير هنا إلى أنه قبل سفر الحج قام شاه إسماعيل شهيد ومولانا عبد الحي بجمع أقوال ونصائح سيد أحمد شهيد ـــ بالفارسية ـــ وطبعاها في كتاب باسم «صراط مستقيم» وقدحاول سيد أحمد شهيد في هذه المقالات أن يوضح للمسلمين ضرورة التمسك بالجانب الروحي في الإسلام، وبعبارة أخرى أكد على الأسلوب الشرعي للوصول إلى الجانب الروحي في الإسلام، وماكتبه سيد أحمد شهيد قبل سفره للحج من كتابات بالإضافة إلى صراط مستقيم إنما استلهمه من تعليمات شاه ولي الله ورفقته لشاه عبد العزيز.

أتباع الحركة السلفية الهندية في الجزيرة العربية :

وصل سيد أحمد شهيد إلى مكة المكرمة والمدينة المنورة سنة ١٢٣٧هـ وعلم بحركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب ومحاولاته الإصلاحية مع أتباعه وكان ذلك في الوقت الذي كانت جماعة المصلح الشهير محمد بن عبد الوهاب تلقى فيه مطاردة ومحاربة من الحكومة التركية ونوابها، إلّا أن سيد أحمد شهيد عاد إلى الهند وهو يحمل بين جنباته معظم الأفكار التي نادى بها الشيخ محمد بن عبد الوهاب وأتباعه، ورغم أن حركة سيد أحمد شهيد لم تطبق تماماً ماجاء في دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب نظراً لظروف المسلمين في الهند ومحاولة سيد أحمد شهيد جمع شمل كل من يجد لديه استعداداً للمضي على الطريق الصحيح ولو بخطوة واحدة، ورغم هذا فقد أُطلق على حركته في الهند اسم «الحركة الوهابية»(*)، رغم أن أفكار سيد أحمد شهيد قد طبعت في كتاب «الصراط المستقيم» سنة ١٢٣٣هـ أي قبل وصوله إلى الحجاز بأربع سنوات»(٢٦).

وامتدت الحملة التي شنّها أعداء الإسلام على الحركة السلفية في الجزيرة العربية إلى بلاد الهند، وحاول الإنجليز ترويج فكرة الوهابية اسماً على حركة سيد أحمد شهيد حتى يخوفوا الناس منها، بعد ما أذاعوا دعاياتهم المسمومة الكاذبة ضد حركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب واتهامها بالتشدد ونفور الناس منها، ولهذا كان إطلاق اسم وهابي على سيد أحمد شهيد ورفاقه لمصلحة طبقة المقلدين أصحاب البدع والخرافات من المسلمين من جهة ولمصلحة الإنجليز الذين خشوا الصحوة الإسلامية في الهند من جهة أخرى، وهكذا عمل هؤلاء وهؤلاء على إطلاق اسم الحركة الوهابية على حركة سيد أحمد شهيد.

وكما تعرضت حركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب في الجزيرة العربية لهجوم

(*) كان أطلق هذا الاسم من جانب الإنجليز لضرب الحركة السلفية في الهند.

المغرضين النصارى، تعرضت حركة سيد أحمد شهيد أو الحركة الوهابية في الهند ــ كما أطلق عليها ــ لمثل ما تعرضت له زميلتها في الجزيرة العربية قال «هيوكس» في قاموس الإسلام في مقال «الوهابية»:

«ثم لمّا توجه رجل مضطرب قلق من الهند إلى مكة للحج للتكفير عن ذنوبه تقبل تأثير المبشرين الوهابيين (يقصد السلفيين) هناك الذين كانوا ينشرون دعوتهم الوهابية (يقصد السلفية) سراً في الحجاج، عاد اللص وقاطع الطريق السيد أحمد الذي ينحدر أصله من «رائي بريلي» بعد تأدية مناسك الحج في مكة عام ١٢٢٧هـ/١٨١٢م بعزم إعادة الهند الشمالية بكاملها إلى راية الإسلام»!

ويقول هنتر الذي كان موظفاً مدنياً مسئولاً مدة طويلة في الهند في كتاب «المسلمون الهنود»ص ٦٠ ــ ٦١
«طرد السيد أحمد بتهمة كونه وهابياً (أي سلفياً) بِذلّة وإهانة من مكة».
وقال في ص ٢٤:
«وهكذا وصل إلى «بومباى» في العام التالي متستراً في ملابس الحاج ليختم حياته التي قضاها كقاطع طريق».

ولم يتعرض سيد أحمد شهيد للطعن من جانب النصارى فقط، بل تعرض للطعن من جانب بعض المفكرين المسلمين الذين نقلوا عن هؤلاء النصارى أخبار الهند، ويقول صاحب كتاب «الشيخ محمد بن عبد الوهاب» وهو العلامة أحمد بن حجر قاضي المحكمة الشرعية بقطر. والكتاب طبع بالمطبعة الحكومية بمكة المكرمة عام ١٣٩٥هـ:

«كذلك غزت الدعوة (أي دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب) بعض المقاطعات الهندية بواسطة أحد الحجاج الهنود وهو السيد أحمد، وكان هذا

الرجل من أمراء الهند وذهب إلى الحجاز لأداء فريضة الحج بعد أن اعتنق الإسلام (هذا عجيب) سنة ١٢٣١هـ/١٨١٦م فلما التقى بالوهابيين في مكة اقتنع بصحة مايدعون إليه، وأصبح من دعاة المذهب الذين تملكهم الإيمان وسيطرت عليهم العقيدة...إلخ»[٢٩].

كما تأثر الأستاذ أحمد أمين أيضاً في كتابه زعماء الإصلاح بما كتبه الأوربيون عن سيد أحمد شهيد[٣٠].

رافق شاه إسماعيل شهيد ومولانا عبد الحي سيد.أحمد شهيد وكانا ذراعه اليمنى بحق، كان شاه إسماعيل يتصف بصفات شبيهة بصفات عمر رضي الله عنه فقد كان جريئاً جسوراً شجاعاً باسلاً، وقف في وجه الباطل وفي وجه البدعة بسيف لا يكل ، بينما كان مولانا عبد الحي عالماً جليلاً وإنساناً اتصف بالصمت، وكان إيمانه قوياً محكماً كالصخرة، وكان من طبيعته الوقار والتحمل واتخذ من أبي بكر مثالاً له، وقاما معاً بمساعدة سيد أحمد شهيد في حركته الإصلاحية وفي حركة الجهاد.

لم يكتف سيد أحمد شهيد ورفاقه بالجهود الرامية إلى الدعوة بالكلمة، بل أعدوا أنفسهم للشهادة على طريق الحق من أجل إقامة مجتمع مسلم صحيح، وحكومة شرعية، ولهذا أعدوا خطتهم للجهاد ضد السيخ من منطقة الحدود شمال وغرب البلاد حيث تنتشر قرى المسلمين ومدنهم هناك، فإن لم يجدوا العون من أحد فلن يجدوا على الأقل معارضة، كما كان السيخ قد بدأوا في بسط نفوذهم على تلك المنطقة، وكانوا يوقعون بالمسلمين مظالم كثيرة، وهكذا رأى سيد أحمد شهيد بفراسة المؤمن أن يبدأ الجهاد ضد السيخ من تلك المنطقة حتى تبدأ الحركة قوية صلبة، وبعدها يتفرغ للإنجليز، وقد أشار مؤمن خان مؤمن شاعر الأردية الذي كان من مؤيدي حركة سيد أحمد شهيد إلى هذا فقال:

«أقسم بالخالق سوف نسوق هؤلاء النصارى إلى حتفهم... .انهضوا أيها المسلمون فقد ارتفعت ضوضاء الكفر، إنها الفتنة فانتبهوا»[٣١].

وحين خرج سيد أحمد شهيد عام ١٢٤٢هـ/١٨٢٥م في رحلة الجهاد ماراً ببهاولبور والسند وأفغانستان عاقداً العزم على الوصول إلى إقليم الحدود، لم يكن معه أكثر من خمسمائة أو ستمائة مجاهد يحملون السيوف والبنادق، ولم يكن معهم مدفع واحد، وحين وصلت بعض القوافل من الهند كان التقدير التقريبي لعدد المجاهدين حوالي (ألفي) مجاهد أو أكثر قليلاً، ولاشك أن بعض الأهالي في المناطق المحلية قد اشتركوا في القتال في مختلف المعارك، مما كان يزيد أحياناً في عدد المجاهدين، وكان هذا يوقع السيخ في مواقف حرجة حتى أنهم اضطروا إلى تسليم منطقة اتك بار كلها للمجاهدين[٣٢].

أعلن علماء ورؤساء قبائل البنجاب في يناير ١٨٢٧م (١٢٤٢هـ) انتخاب سيد أحمد شهيد أميراً لجماعة المؤمنين، حتى يكون له حرية التصرف في تنظيم أمور الجهاد وتقسيم الغنائم وإقامة صلاة الجمعة، ونشر الشريعة الإسلامية. استمر سيد أحمد شهيد في قتال السيخ واضطر إلى قتال الأفغان أحياناً، وفتح مدينةبشاور عام ١٢٤٦هـ/١٨٣٠م إلّا أن السيخ بدهائهم تمكنوا من استمالة بعض علماء المسلمين الذين أثاروا الفتن ضد سيد أحمد شهيد، وأصدروا فتاوى ضده، كما قاموا بنقل بعض أفراد القوة المنظمة مما اضطره إلى ترك بشاور والتراجع إلى مدينة بالاكوت، ونتيجة لخيانة بعض ضعاف النفوس تسلل السيخ إلى مدينة بالاكوت حيث استشهد سيد أحمد شهيد، وشاه إسماعيل شهيد في مايو ١٢٤٧هـ/١٨٣١م وتمكن حوالي ٨٠٠ مجاهد من النجاة بأرواحهم وعادوا إلى الهند إلّا أن حوالي ١٥٠ مجاهداً رفضوا العودة وتمركزوا في ديره والي وظلت دعوتهم للجهاد مستمرة لسنوات.

موقف الإنجليز من الحركة :

أما موقف الإنجليز فقد اتصف بالدهاء، فقد تركوا المعارك تدور بين المجاهدين والسيخ حتى تمكنوا من السيطرة على منطقة البنجاب فتغير موقفهم فاعتبروا مساعدة المجاهدين بالمال جرماً، واعتبروا الوهابية مرادفة للعصيان ضد الحكومة البريطانية، وأخذ الإنجليز يطاردون أتباع حركة سيد أحمد شهيد ويضطهدونهم، ويصادرون أملاكهم وأموالهم ويحاكمونهم محاكمات طويلة عريضة وهم صابرون، حتى كانت ثورة ١٨٥٧م التي تزعمها المسلمون[٣٣].

وبعد وفاة سيد أحمد شهيد تمركزت حركته في موقعين: دهلي وبتنه، وقامت جماعة دهلي بالتخلي عن فكرة الجهاد العسكري، وجعلت من إصلاح عقائد المسلمين والحفاظ على ثقافتهم هدفها الأساسي، أمّا جماعة بتنه فاستمرت في تنفيذ لائحة عمل سيد أحمد شهيد أي الهجرة إلى إقليم الحدود من أجل الجهاد واستمرت هذه الحركة حتى الربع الثالث من القرن التاسع عشر الميلادي.

الحركة الفرائضية في البنغال :

عاش سيد أحمد شهيد فترة في كلكتا وتأثر به عدد كبير من مسلمي البنغال، فأحيوا حركته في البنغال، كما أخذ عدد من القادة الدينيين في البنغال على عاتقهم واجب إحياء الدين ورد البدع، ومنهم حاجي شريعة الله وابنه حاجي محمد محسن، وقد أكدا على وجوب أداء الفرائض الإسلامية، ومن هنا أطلق عليهم اسم «الفرائضيين».

ويقال إن هؤلاء قد تأثروا بدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب لابحركة شاه ولي، وقد ظل تأثير حركة الفرائضيين لفترة طويلة على الحياة الروحية لأهل البنغال، ولم يهتم هؤلاء المصلحون بالإصلاح الروحي والإجتماعي فقط بل

قاموابحماية المسلمين من بطش ملاك الأراضي الهنادكة، ولما كانت شركة الهند الشرقية تهدف إلى إذلال المسلمين فقد عمدت إلى حماية ومساعدة الهنادكة، ولهذا اصطدم هؤلاء المصلحون بالشركة ولم يتقهقروا أمام قوة الشركة المنظمة، وقاد الحركة الدينية زعماء من أمثال مولوى عماد الدين، وصوفي نور محمد، ومولوى عنايت الله، ومولوى كرامت علي(٣٤).

ومؤسس الحركة هو حاجي شريعة الله الذي ولد بشرق البنغال، ثم رحل إلى مكة حين بلغ الثامنة عشرة لأداء فريضة الحج، وهناك تتلمذ على يد الشيخ طاهر السنبل المكي رئيس الطائفة الشافعية(٣٥)، ثم شد رحاله عائداً إلى الهند سنة ١٢١٨هـ/١٨٠٢م بعد أن تمكن من العربية وفن الجدل(٣٦)، وبدأ من مقاطعته (فريد بور) يضع الخطط العريضة والأسس لدعوة إصلاحية إسلامية.

دعا الناس إلى أن ينسلخوا ويتخلصوا من أشكال الاتصال بالهندوس ومعتقداتهم وطقوسهم وعاداتهم التي كانت قد زحفت على حياة المسلمين، وكذلك طالب المسلمين أن يتوقفوا عن إقامة مجالس العزاء في المحرم وعن تقديس القبور وعبادتها.

وقد قامت معارك عنيفة بين أتباع شريعة الله وبين الطوائف الإسلامية الأخرى نظراً للاختلافات الشديدة بين ما ينادى به وما تنادي به الطوائف الإسلامية الأخرى فيما يتصل بأمور العقيدة والعمل بها.

ونادى خليفة شريعة الله ويعرف باسم داود ميان بضرورة تحقيق الرخاء الاقتصادي لأتباع الحركة، واتصفت حركته بالتطبيق العملي للدعوة، فاتخذ من بهادر بور مركزاً له، ثم قسم شرق البنغال إلى أقسام، وعين على كل قسم خليفة له يرعى مصالح أتباع الحركة، ويعمل على التوحيد بينهم وجمع التبرعات ودعم الحركة وتقوية نفوذها.

وتمكنت السلطات الإنجليزية من القبض عليه عام ١٢٧٤هـ/١٨٥٧م وأودعته السجن وبعدها ضعفت الحركة التي نادت بتنقية العقيدة الإسلامية مما زحف عليها من شوائب كوسيلة لإصلاح الوجود الإسلامي في الهند، والمساواة الكاملة بين الناس والعمل من أجل سعادة الفقراء والمحرومين.

موقف الشيعة من حركة الجهاد الإسلامي بالهند :

يقول الدكتور شمس الدين صديقي[٣٧]:

«إن أقل نجاح حققته حركة سيد أحمد شهيد الإصلاحية الجهادية كان في لكهنو وكان السبب في ذلك أن التشيع قد غلب على المدينة من ناحية،ومن ناحية أخرى فإن جو الطرب والغناء والخلود إلى الدعة واللهو واللعب الذي ساد المدينة أصاب الناس بوباء حُب اللذات فلم يكن لديهم والحال هكذا استعداد حتى لسماع تعاليم سيد أحمد شهيد».

هذا ومن ناحية أخرى فقد قام نواب سعادت على خان حاكم أودهـ بإقطاع نصف البلاد لشركة الهند الشرقية، وحين مات سنة ١٢٢٩هـ/١٨١٤م كانت خزانته عامرة بينما خلع الحاكم الإنجليزي العام اللورد هاردنغ لقب إمبراطور على غازي الدين حيدر وقطع صلته الرسمية بالحاكم المغولي، وكانت لزوجته رغبة شديدة في استحداث بدع عجيبة في الدين، وازداد تأثير مجتهدي الشيعة وسيطرتهم، وكانت مسرحيات تمثل ولادة الأئمة تعرض على الناس بصورة شبه حقيقية،وكانت الاحتفالات من هذا النوع تعقد طوال السنة فلم يكن للحاكم الشيعي فرصة لإدارة شئون البلاد، واهتم الحكام الشيعة بإقامة المباني الشيعية، وبلغ بعض الحكام درجة من الإغراق في العقيدة أنه كان يهب مجتهد العصر مئات الآلاف من الروبيات باسم «الزكاة» وأصبحت الحكومة في يد المجتهدين إلّا أن أصحاب الطرب والغناء كانت لهم سيطرة من جانب آخر.

وهكذا لم يعد في قلوب الحكام أى ذوق علمي أو أي ذوق شريف، وكان الإنجليز هم الحكام الفعليون حتى أعلنوا سيطرتهم على البلاد بعد أن يئسوا من فساد الحاكم الذي ضاع على أنغام الموسيقى وبين أصوات المغنيات وذلك عام ١٢٧٣هـ/١٨٥٦م فأرسلوه إلى كلكتا متخلصين منه.

ومع أن ثقافة لكهنو كانت من أصول دهلوية تابعة للعصر المغولي، إلّا أنّها فتحت صدرها للتأثيرات العجمية والشيعيّة، فقد ارتقت الحياة الثقافية في لكهنو لفترة قصيرة، ثم تحركت بسرعة شديدة لتعلن عن حقيقتها فلم يتمكن رجال الدين من أداء رسالتهم كما كانت المواد الدينية التي تدرس شبه خالية من علوم التفسير والحديث، وركزت لكهنو على أصول الفقه وعلم الكلام والصرف والنحو والمنطق والفلسفة والإلهيات.

وقد بدأ مجتهدوا الشيعة يبشرون بدعوتهم، وبدأ أول مجتهد شيعي يدرس في فرنكي محل وبعدها سافر إلى العراق وتتلمذ على يد علماء كربلاء والنجف، ثم عاد ليكون كبير المجتهدين[٣٩].

وخلاصة القول أن الأخلاق قد انحطت في لكهنو حتى امتلأ المجتمع بالفساد في أبشع صوره، وانحطت القيم الأخلاقية للناس لدرجة أنه حتى آخر القرن التاسع عشر للميلاد كانت لكهنو تعج ببيوت الدعارة علانية، ولم تكن مرافقة النساء العاهرات ينظر إليها على أنها عيب، ويرجع السبب إلى الفكر الشيعي وتأويله العديد من الأمور الهامة التي تحكم العلاقات داخل المجتمع بصورة أباحت الفساد والشر والفسق والفجور داخل المجتمع الذي يفترض أنه مجتمع إسلامي، كل هذا أدى إلى عزوف الناس عن تلبية نداءات الإصلاح والانضمام لحركة الجهاد التي قادها المصلحون المسلمون بالهند.

نظرة تحليلية على الحركة السلفية الهندية وتأثيرها على الأدب الأردي:

بدأ الإنجليز في إحكام سيطرتهم على البلاد، وحدث رد فعل في الوجود الإسلامي بشبه القارة الهندية، وتبلور رد الفعل في حركتين إسلاميتين إصلاحيتين:

الأولى : الحركة الفرائضية التي قامت على أكتاف الحاج شريعة الله في البنغال.

الثانية : حركة المجاهدين في شمال وشمال غرب الهند، وقامت على أكتاف سيد أحمد بريلوي واسماعيل شهيد.

هدفت الأولى إلى تنقية العقيدة الإسلامية مما شابها من طقوس هندوسية إلّا أنها كانت تنادي برعاية أصحاب الأراضي والإمتناع عن دفع الضرائب.

أمّا حركة المجاهدين فهي حركة دينية سياسية هدفت إلى استعادة السلطان السياسي المفقود للمسلمين، وإقامة حكم إسلامي مثالي وأخلاقي، فطبقاً لما جاء في القرآن: الأرض يرثها عباد الله الصالحون، وهذا يتضمن الحكم في السلطة والسلطان، وضاع ذلك كله من المسلمين، ذلك لأنهم توقفوا عن أن يكونوا صالحين، وعلى ذلك فقد كان من أهداف الحركة العودة بالمجتمع الإسلامي إلى مثاليته الأولى ونقائه، ومن الجدير بالذكر أن هذه الحركة نجحت في تأسيس خلافة إسلامية في القرن التاسع عشر الميلادي (١٨١٨ ــ ١٨٣١م).

وقد وصفت هذه الحركة على يد المسئولين الإنجليز وكتّابهم باسم «الحركة الوهابية الهندية» على أساس أن مبادئها هي نفس مبادىء الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله التي كان الإستعمار ــ لأسباب سياسية ــ يروّج ضدها أقاويل وأباطيل لينفر منها المسلمين من ناحية، ولضرب الحركة الإصلاحية الهندية من ناحية أخرى، ومن هنا وصفوا هذه الحركة بهذه الصفة[٤٠].

وترجع أهمية حركة المجاهدين أو الحركة الوهابية الهندية إلى مايلي:

أولاً : تأسيس خلافة إسلامية في الهند ق ١٩ الميلادي لأول مرة رغم أنها استمرت لمدة قصيرة.

ثانياً : الطابع السلفي الذي دمغت به الحركة.

ثالثاً : اتساع النطاق المكاني لأهدافها فقد امتدت إلى كل أطراف الهند.

ولد مؤسس حركة المجاهدين سيد أحمد بريلوي(*) في ٦ صفر ١٢٠١هـ ــ ٢٦ نوفمبر ١٧٨٦م. ورحل إلى دهلي عندما بلغ الثامنة عشرة وتتلمذ على شاه عبد العزيز الفقيه الإسلامي المشهور وابن شاه ولي الله والذي يطلق عليه لقب «شمس الهند»، وكان شاه عبد العزيز يحاول جاهداً أن ينشر تعاليم أبيه، ويشجع الحركة الفكرية التي كان قد بدأها في القرن الثامن عشر، والتي تهدف إلى إصلاح المنبع الإسلامي على أساس المبادىء الإجتماعية والإقتصادية الإسلامية على أن سيد أحمد بريلوي نجح في طبع هذه الحركة بالطابع السياسي، وعمل على تحقيق استرداد أو استعادة الحكم الإسلامي في الهند الذي بدونه لا يستطيع المجتمع الإسلامي أن ينتظم في اتساق مع مباديء الإسلام.

وحوالي سنة ١٢٢٥هـ انضم سيد أحمد بريلوى إلى جيش نواب أمير خان بندارى، وعندما تقرر حل جيش نواب أمير خان بعد معاهدته مع بريطانيا التي جعلت منه حاكماً مستقلاً على إمارته تحت السيادة البريطانية اتجه سيد أحمد بريلوى إلى دهلي، ومن هناك بدأ حركته الإصلاحية ونجح في أن يجذب حوله عدداً كبيراً من الأتباع المخلصين له ولحركته الإصلاحية، ويبدو أن سيد أحمد بريلوي كان مفكراً أكثر منه كاتباً، إذ أن أفكاره الإصلاحية وردت في كتاب

(*) نسبة إلى المدينة التى ولد بها، ولا علاقة له بالمذهب البريلوى الذي ظهر فيما بعد وغلب على أصحابه طابع الدروشة وعبادة القبور وما إلى ذلك من بدع وخرافات.

صراط مستقيم الذي سبق وأشرنا إليه. فهو يرى وجوب أن يعيش الإنسان عيشة فاضلة تتفق مع قانون الإسلام ونهج القرآن وعبادة الله وحده والتوجه إليه تعالى مباشرة وبدون وساطة بشرية، وكذلك دعت هذه الأفكار التي نادى بها المسلمين إلى «الجهاد» والأخذ به، وذلك لاستئصال شأوة الشر وإقامة العقيدة السليمة التي لا يشوبها البدع التي زحفت إليها من مصادر غير إسلامية.

ويمكن معرفة الكثير من الأفكار الإصلاحية التي نادى بها سيد أحمد بريلوي من ذلك «السند»(*) الذي عين بمقتضاه خلفاءه على بتنه (شاه محمد حسن ـــ ولايت علي ـــ عنايت علي) يقول السَّند:

«إن قانون الرسول محمد ﷺ يقوم على أمرين دفع الشرك ورد البدعة، ودفع الشرك يعني عدم التصديق بأن الملائكة والأرواح والمرشدين والروحيين والحواريين والمعلمين وطلاب العلم والأنبياء والقديسين في إمكانهم التغلب على أي صعب يقابل أي إنسان، وعدم الإيمان بأن واحداً من هؤلاء المذكورين يستطيع أن يحقق لمخلوق آخر أي رغبة له أو مطلب، كذلك يجب إنكار قدرة واحد من هؤلاء في المنح والعطاء أو إزالة الشر، بل يجب النظر إليهم جميعاً على أنهم بلا حول ولا قوة ولا علم، كذلك يجب التوقف عن تقديم النذور للأنبياء والرجال الصالحين أو الملائكة وذلك بغرض الحصول على أي مبتغي، لكن يجب النظر إليهم فقط على أنهم عباد الله، إن الإيمان بأن لهؤلاء القدرة على التحكم في الأحداث أو أن لديهم علم الله هو عين الكفر».

أما فيما يتصل بالأمر الآخر ـــ رد البدعة ـــ فإن العقيدة السليمة التي لا تشوبها شائبة تعني تكريس كل جهد النفس لممارسة الحياة كما كانت تمارس في عهد الرسول، وتجنب كل البدع مثل حفلات الزواج، التي يسودها الاختلاط

(*) وهو عريضة تقدم لمن ينوبون عنه في الإشراف على المناطق التي خضعت للمجاهدين.

واللهو، وتجمعات التعزية، وتزيين وتجميل القبور، وإقامة الشواهد على القبور، وإنفاق الأموال في الاحتفال بذكرى الميت، والقيام بالتعزية، ومثل ذلك، ويجب على الإنسان أن يحاول جاهداً أن يتوقف تماماً عن ممارسة كل هذه الأمور(٤٢) .

ويمكن القول هنا أن الدارس لهذا السند بما يحوي من أفكار، وللكتب التي صدرت عن الحركة، يجد تشابهاً واضحاً في بعض العقائد الأساسية التي تنادي بها هذه الحركة الإصلاحية، وبين تلك التي نادت بها الحركة السلفية في الجزيرة العربية(٤٣). وربما كان هذا سبباً من الأسباب التي حدت بالكتاب الغربيين إلى إطلاق اسم «الحركة الوهابية الهندية» على هذه الحركة الإصلاحية، على أنه ليس هناك دليل قاطع على وجود أي اتصال مباشر بين سيد أحمد بريلوي وبين أتباع محمد بن عبد الوهاب قبل أن يقوم سيد أحمد بريلوي ببلورة أفكاره الإصلاحية وتنظيمها، فإن هذه الآراء كانت قد أخذت شكلاً محدداً قبل أن يغادر سيد أحمد بريلوي الهند للقيام بأداء شعائر الحج سنة ١٢٣٨هـ/١٨٢٢م. إلّا أن هنتر يرى في كتابه مسلمي الهند أن سيد أحمد بريلوي لم يقم بتنظيم أفكاره وآرائه حتى وقت ذهابه إلى الحج وهذه وجهة نظر غير صحيحة، إذ أن الكتاب الذي يحوي آراء المصلح الإسلامي وهو «صراط مستقيم» طبع في كلكتا سنة ١٢٣٨هـ/١٨٢٢م عندما كان سيد أحمد بريلوي بعيداً عن الهند(٤٥)، هذا بالإضافة إلى أن السند الذي عين سيد أحمد بريلوي بمقتضاه خلفاءه في بتنه قد كتب تقريباً في سنة ١٢٣٧هـ/١٨٢١م عندما زار سيد أحمد بريلوي بتنه في طريقه إلى كلكتا.

ومهما يكن من أمر فلو ثبت بالدليل القاطع أن سيد أحمد بريلوي قد تأثر بأفكار دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب أو قد أخذ عنها فليس هذا بالأمر الذي يشوه دعوته الإصلاحية أو ينقص من قدرها، واحتمال وصول الأفكار التي

نادى بها الشيخ محمد بن عبد الوهاب من الجزيرة العربية إلى الهند أو إلى الهنود الحجاج أنفسهم أمر وارد، إذ أن هناك سابقة في القرن الثامن عشر الميلادي تدل على الوعي والتيقظ الذي شمل العالم الإسلامي كله في فترة واحدة تقريباً(*) وجعل زعماء الإصلاح في المجتمع الإسلامي الذين ينادون ـــ في نفس الوقت ـــ بالدعوة الإصلاحية التي تنادي بكسر احتكار التقليد والرجوع إلى الاجتهاد، فمبدأ الحركة في طبيعة الإسلام كما يقول الشاعر محمد إقبال(٤٦)، وذلك حين قام الشيخ محمد بن عبد الوهاب في الجزيرة العربية، والإمام الشوكاني في اليمن، وشاه ولي الله الدهلوي بالهند بالدعوة إلى هذا المبدأ ـــ مبدأ الاجتهاد ـــ كأفضل سبيل إلى الاصلاح المطلوب، وربما نقل سيد أحمد بريلوي في أفكاره التي يقال عنها أنها وهابية، نقل عن شاه ولي الله الدهلوي وابنه شاه عبد العزيز الذي تتلمذ سيد أحمد بريلوي على يده في الهند، على أن السلطات البريطانية في الهند هي التي روجت لفكرة أن حركة المجاهدين حركة وهابية، وباتوا ينفرون الناس منها، ويبثون فيهم كراهيتها، إذ أن الدعايات كانت قد روجت في ذلك الوقت ضد الوهابيين في الجزيرة العربية وألصقت بهم التهم والمفتريات والأكاذيب التي تمكنت من عامة الناس، فبات كره البعض منهم للوهابيين واضحاً، وبالتالي لكل مايتصل بهم أو يحمل آراءهم أو ينادى بما ينادون به، ولأن المجاهدين كانوا يناصبون البريطانيين العداء خاصة بعد سنة ١٢٧٤هـ/١٨٥٧م فإن البريطانيين روجوا ضدهم هذه الدعايات للقضاء عليهم(٤٧).

عندما عاد سيد أحمد بريلوي من مكة بدأ في تنفيذ برنامجه الذي فكر فيه طويلاً، برنامج الجهاد، وذلك لتأسيس حكم إسلامي في شبه القارة الهندية يتفق والمبادىء الإسلامية، وفي نهاية ١٢٤٣هـ/١٨٢٦م بدأ بالجهاد الفعلي

(*) انظر. بحوث أسبوع الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله جـ ٢ من ص ٢٩١ حتى ص ٤٩٨. ط جامعة الإمام محمد بن سعود ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

ضد السيخ في البنجاب وبسرعة شدية ازداد نفوذ سيد أحمد بريلوي، وانتشرت سطوته بين قبائل منطقة الحدود، وفي نهاية ١٢٤٤هـ/١٨٢٧م قام أتباعه في منطقة الحدود بانتخابه إماماً(٤٨) ومنحوه السلطة لإنجاز مهمة الجهاد، وتوزيع الغنيمة بمقتضى الشريعة الإسلامية، واعترف به حكام بشاور كإمام لهم، وذكر اسمه في الخطبة وأصبح حلمه ــ تأسيس دولة إسلامية ــ على وشك أن يصبح حقيقة ماثلة، فقد جاء المدد البشري من كل الهند للاشتراك في الجهاد.

وفي السادس من يناير ١٢٤٥هـ/١٨٢٩م عقد مجلس ومُثلت فيه كل القبائل والأطراف، وتقرر إحلال العمل بالشريعةالإسلامية مكان العمل بالقانون القبلي السائد، وتنازل الرؤساء المحليون عن سلطتهم لسيد أحمد بريلوي الذي عهد إليهم بالقيام على تنفيذ أحكام الشريعة الإسلامية في مقاطعاتهم، وبحلول منتصف ١٢٤٦هـ/١٨٣٠م كان بريلوي قد نجح في هجماته التي شنها على السيخ واحتل بشاور، وامتدت أحكام الشريعة الإسلامية إلى عموم منطقة بشاور وما حولها.

إلّا أن هذه التجربة لم تثمر عن نجاح، ويرجع هذا إلى أن أتباع سيد أحمد بريلوي من أهل الهند، كانوا يطبقون مبادىء الشريعة الإسلامية بعنف، بالإضافة إلى أن سكان مناطق الحدود الشمالية الغربية لم يكونوا مستعدين نفسياً للتخلي عن تقاليدهم الإجتماعية ومن هنا ظهرت معارضة ضد أتباع سيد أحمد بريلوى أدت إلى مقتل الكثيرين منهم في إحدى الليالي غدراً، وكانت نكسة في حركة المجاهدين، ومع هذا استمر سيد أحمد بريلوي في جهاده ضد السيخ إلى أن تمكن السيخ من المجاهدين في معركة نشبت في بيلاكوت سنة ١٢٤٧هـ/١٨٣١م.

ويتضح من رسائل سيد أحمد بريلوي أن حركته كانت موجهة أصلاً إلى الإنجليز إلّا أنه كان يهدف بعد التخلص من السيخ إلى التخلص من الإنجليز، وقد كان الإنجليز ينظرون إلى حركة الجهاد بخوف، يقول هليسلوب في يونيه

١٢٤٣هـ/١٨٢٧م:

«إذا ما تقطعت أوصال الإمبراطورية التي أقامها رنجيت سينج بعد موته فإن غزو البنجاب على أيدي رجال حركة المجاهدين، والذين حاولوا ذلك فيما بعد، يمكن أن يتجدد بشكل أكثر نجاحاً، وإذا مانجح رجال الحركة في ذلك فإنه يعتبر أمراً على جانب كبير من الأهمية بالنسبة لمصالحنا، وذلك أنه يبدو أن السيد أحمد ومولانا إسماعيل وزملاءهما قد نجحوا في تأسيس نفوذهم بشكل قوي ومؤثر وشامل في عقول رعايانا من المسلمين(٥٠)».

بعد موت سيد أحمد بريلوي أقام أتباعه على الحدود مركزاً لهم في وادي سوات وتوقفوا عن الجهاد لسنوات عديدة، ثم ظهر نشاطهم من جديد ضد السيخ خلال السنوات الأخيرة من حكم السيخ للبنجاب، وقاد الحركة خلفاء سيد أحمد بريلوي في بتنه، ودعوا للجهاد سكان البنغال وبهار وحيدر آباد، وتمكنوا من فرض نفوذهم على منطقة كبيرة على طول الضفة اليسرى لنهر السند... وعندما امتد النفوذ البريطاني إلى البنجاب اضطر المجاهدون للتخلي عن هذه المناطق، وقبض على زعماء حركة الجهاد وتم التحفظ عليهم لأربع سنوات.

هذا بينما يرى البعض أنه بعد استشهاد سيد أحمد بريلوي انقسمت حركته إلى مجموعتين تمركزت إحداهما في دهلي، والأخرى في بتنه، وقامت جماعة دهلي فصرفت النظر عن الأمور العسكرية، واهتمت بالحفاظ على عقائد المسلمين وثقافتهم، أمّا جماعة بتنه فقد مضت على نفس لائحة عمل سيد أحمد شهيد أي الهجرة إلى منطقة الحدود للجهاد بالروح والنفس والمال والمتاع،واستمر هذا حتى الربع الثالث للقرن التاسع عشر.

هذا بينما ظهرت جماعة من مسلمي البنغال تهتدي بتعاليم سيد أحمد شهيد وكانوا قد التقوا به في كلكتا، وهكذا حدث اتصال بين مسلمي البنغال والمراكز الروحية في شمال الهند، بالإضافة إلى هؤلاء ظهر في البنغال علماء

دعوا إلى إحياء الدين وتنقيته مما شابه من بدع ومستحدثات. وركزوا على أداء الفرائض الإسلامية ولهذا أطلق عليهم اسم «الحركة الفرائضية» تزعمها الحاج شريعة الله وابنه الحاج محمد محسن، وقد تأثر هؤلاء المصلحون بالحركة الوهابية العربية التي تزعمها الشيخ محمد بن عبد الوهاب ولم يتأثروا بحركة شاه ولي الله(٥١)، واستمر تأثيرهم على الحياة الدينية في البنغال باقياً لفترة طويلة وقد ظهرت مراكز دينية أخرى كانت في جملتها تستمد إلهاماتها من أتباع سيد أحمد شهيد. إلّا أن المنطقة التي لم تتأثر كثيراً بحركة سيد أحمد شهيد الإصلاحية الرامية للجهاد كانت للأسف منطقة لكهنو كما سبق وأوضحنا قبلاً(٥٢).

ثالثاً : أثر الحركة السلفية الهندية على الأدب الأردي :

الحديث عن حركة المجاهدين أو الحركة السلفية الهندية لا يمكن أن تغطيه مئات الصفحات، كما أن الخوض فيه يخرجنا عن موضوع بحثنا، وإننا ندعوا الدارسين العرب لدراسة هذه الحركة لما لها من أهمية لا تخفى علينا، وزعيم المجاهدين سيد أحمد شهيد أو سيد أحمد بريلوي قد ظل مجهولاً لدى الدارسين العرب بخاصة، والمسلمين بعامة، وخلط البعض بينه وبين زعيم الحركة الأحمدية القاديانية أو بين دعوته وبين دعوة فرقة البريلوية وهم معذورون على كل حال.

وهذا المصلح الذي ربى نفسه تربية دينية، ثم تربية عسكرية لسبع سنوات نعم لسبع سنوات، وبدأ دعوته الإصلاحية، وجمع حوله المجاهدين وانطلقوا إلى مكة المكرمة لأداء فريضة الحج والتزود بالزاد الروحي، وعاد بعدها ليعلن الدعوة إلى الجهاد(٥٣).

وهاجر بعد أن أعلن الهند داراً للكفر ثم عاد ليقيم دولة إسلامية تقوم على حكم الكتاب والسنة وتطبق الشريعة الإسلامية، ونظراً للظروف المحيطة بالمجاهدين استشهد عدد كبير منهم واستشهد سيد أحمد بريلوي رحمة الله عليه(٥٤).

لقد ربى سيد أحمد شهيد جماعته تربية دينية وتربية عسكرية ونظم أمور الدعوة والتبليغ وأعد قواته بنفس الطريقة التي مضى عليها الملك عبد العزيز(٥٥). وصبغ جماعته بصبغة إسلامية تمثلت في اتباع الأحكام الإلهية، واتباع السنة، ونيل رضاء الله، والاخلاص في العمل، والتوكل على الله، والتواضع والأخوة والمساواة والعزيمة وتحمل الشدائد والشجاعة في قول الحق والعفة والطهارة وحب الشهادة في سبيل الله(٥٦).

لقد أدت الحركة الوهابية الهندية أو حركة المجاهدين خدمات جليلة في سبيل إثراء النثر الأردي خاصة والشعر بصفة عامة وخاصة في منطقة بهار التي بقيت لفترة المركز الرئيسي داخل الهند البريطانية، وكانت الحركة حركة دعوة، واستخدمت الأردية لنشر تعاليم الإسلام، وكانت هي اللغة المفهومة للأغلبية العظمى ونذكر هنا أن سيد أحمد شهيد حين كان في طريقه إلى الحج كان يقيم إجتماعات يدعو الناس فيها إلى الإسلام الصحيح والجهاد، وقام ابن أو حفيد السلطان تبيو (الشهيد) الذي حارب الإنجليز حتى استشهد في إمارة ميسور) بإلقاء خطبته باللغة العربية إلّا أن سيد أحمد شهيد طلب منه أن يخطب باللغة الأم حتى يستفيد كل الناس، فبدأ يخطب بالفارسية فقال له سيد أحمد شهيد: «لقد أظهرت للحاضرين قدرتك على الخطابة بالعربية والفارسية لاداعي للتكلف، والآن تفضل وتحدث بالأردية»، وبدأ الأمير يخطب بالأردية، وهكذا كان اتجاه رجال الدعوة إلى الأردية حيث تمكنوا من مخاطبة الشريحة العظمى من سكان الهند.

كتب قادة حركة الجهاد أو الحركة الوهابية الهندية العديد من الكتيبات والرسائل في موضوعات تتعلق في معظمها بالموضوعات الدينية والاجتماعية وكانوا يشرحون النظريات الدينية حتى يفهم الرجل العادي أصول دينه وشئون حياته الدينية كما كتبوا عن جوانب عديدة من الشعائر الدينية والاجتماعية مؤكدين على الروح الحقيقية من ورائها، لامجرد أدائها بصورة تلقائية ميكانيكية.

وقد حاول الدعاة الابتعاد عما يؤخذ عليهم من قبل السلطات الإنجليزية الباغية التي كانت تتصيد لهم الهفوات لاعتقالهم ولشنقهم ولقتلهم أو نفيهم

ورغم ذلك فقد صدرت بعض الكتب مثل «جهاد نامه» أي كتاب الجهاد و«حريق الأشرار»، ورد فيهما إيضاح ثمار الجهاد وثواب الجهاد في سبيل الله ومن أجل حرية الإنسان، فالإنسان المسلم لايكون عبداً لغير الله.

ومن المؤسف أن هذه الكتيبات والرسائل قد اختفت نظراً للظروف السياسية، فقد كان الإنجليز يعتبرون حركة المجاهدين أو الوهابيين الهنود حركة مضادة لهم، كما كان الناس بدورهم يخشون الاحتفاظ بالكتيبات والرسائل التي ينشرها دعاة حركة الجهاد حتى لايضبطها الإنجليز لديهم، وهكذا اختفت هذه الكتيبات والرسائل تدريجياً(٥٨).

ومن الجدير بالذكر أن دعاة حركة الجهاد قد كتبوا بالفارسية والعربية والأردية ويهمنا هنا الجانب الأردي وسنذكر اختصاراً لبعض الرسائل، منها. «رساله دعوت» بالأردية كتبها ولايت علي يدعو فيها شرائح مختلفة من المجتمع الإسلامي بالهند إلى دعم تعاليم سيد أحمد شهيد ومبايعته كما كتب أيضاً «رساله تيسير» الصلاة. ورسالة «شجرة باثمر» وهي عن تزكية النفس والتقوى وكتب رسالة بعنوان «بت شكني» أي تحطيم الأصنام وهي رسالة في معارضة

مجالس العزاء لدى الشيعة وعبادة القبور وما إلى ذلك من بدع هي في ذاتها إشراك بالله، وهكذا جاء عنوان رسالته تحطيم الأصنام، وله رسالة أخرى تتعلق بالموضوع السابق بعنوان «بيان الشرك»، ومن بين الدعاة المجاهدين مولوى جعفر الصادق بورى الذي كتب رسالة «نماز» أي رسالة في الصلاة وضمنها رسالة أخرى عن تفسير سورة الفاتحة كما نشر رسالة أخرى بعنوان «رساله نماز بامعنى» أي الصلاة التي لها معنى وألحق بها رسالة اسمها «رساله جهاديه» وهي مجموعة أشعار في الجهاد في سبيل الله(٥٩).

أما فيما يتعلق بالشعر فقد خلفت حركة المجاهدين نظماً بالفارسية والأردية أطلق عليه «جهاديه» أي شعر الجهاد، ومن الشعر الأردي كتب الشيخ سيد أبو الحسن ــ وهو أحد من خلفوا سيد أحمد شاه بعد استشهاده في معارك الجهاد ضد السيخ ــ قصيدة طويلة بدأها بالتشبيب، ثم مضى يتحدث عن عودة قافلة المجاهدين من الأراضي الحجازية بعد أداء فريضة الحج، وانتقل بعد ذلك إلى الحديث عن رفاق وأصحاب سيد أحمد شهيد معدداً محاسن أخلاقهم، وبعدها ساق أشعاراً عن سيد أحمد شهيد وصفاته العالية ودعوته الإصلاحية وأخيراً ذكر مولوى عبد الحي وشاه اسماعيل وهما ممن عاضدوا سيد أحمد شهيد منذ بدء حركة الجهاد وحتى النهاية.

ويختم قصيدته ببعض الأبيات عن سيد أحمد شهيد ومن أشعاره في بداية القصيدة يقول(٦٠):

«من طلعته أضاءت قبة الفلك
يخجل نور الشمس والقمر من بهائه
وكذا البرق والنجوم في السماء

هل أقول: اقتبس النور
من جبل الطور
أم من ليلة القدر
أم إنه ضوء جديد للسحر[نص ١].

ويتحدث الشيخ سيد أبو الحسن بعد ذلك عن أصحاب سيد أحمد شهيد المجاهدين العائدين من رحلة الحج :

«عادت القافلة إلى داخل البلاد
بعد أن شرفت بأداء حج مبرور
كل فرد فيها ولي عارف
سمح الطلعة على وجهه بهاء ونور
كل فرد فيها من رجال الله آمر بالمعروف
مجاهدٌ قامعٌ للبدعة
ناصح وناه لمن ينكر الأصول
كل فرد فيها يزيل من القلوب الكفر
ويقضي على الكفار من الجذور
كل فرد فيها وحيد أوانه، حافظ، عالم
عادل، سخي، بهي الطلعة، جسور
هم زينة أمة النبي الكريم
باطنهم طاهر نقي أصيل تماماً كالجوهر المكنون
إن فتشت فيهم فلن تجد في أحدهم.
رياءً ولا ضغينة
ليس في قلوبهم حسد وليس
بداخلهم كبر أو غرور[نص ٢].

وعن سيد أحمد شهيد يقول:

«ماذا أقول عن قائد القافلة
فأوصافه يعجز عنها البيان
وتعجز عنها الأقلام
عادل، عالم، عابد
هو سلطان الهمة والعزم الهمام
أشجع وأوضح وأبلغ وأكرم
بهي الطلعة والمنظر
عاقل فاضل راحم طاهر عالي الطبع
زاهد متقي صابر جميل المنظر
هو معدن اللطف والحياء
هو مجمع الجود والهمة
هو مخزن العفة والألفة
يشرّف بسلوكه بني البشر
هو سيد أحمد عالي النسب
فخر الزمان والحسب
قائد طريق الشريعة
تابع سنة رسول العرب»(نص ٣)

وعن إصلاحاته الدينية يقول:

«كان القضاء على البدع نتيجة نصائحه وارشاداته
كان من جهوده القضاء على التقاليد المشينة كلها في الهند
كل من يمضي معه الآن يحفظ كلام الله
وقد ربط على ساعده ثقافة
الإسلام وهداية دين الرحمن(نص ٤).

أما الشاعر سيد عبد الرازق حسيني المتخلص(*). بـ «كلامي» فكان من سكان «رائي بريلي» وأقام في بلدة «توتك»، فقد كتب نظماً طويلاً بعنوان «صمصام الإسلام» أو مجاهدات الأخيار، تناول فيه موضوعات الحمد والنعت ومناقب الصحابة ثم تناول بعد ذلك مناقب سيد أحمد «غازي» «شهيد» ومما جاء في نظمه اخترنا هذه الأبيات[٦١]:

«نال قلمي فخراً وفخراً بل آلاف الافتخار
حين خط واصفاً القائد الشهير المغوار
هو قائد الأتقياء سيد أحمد
هو البدر التمام أضاء سماء الهداية بالأنوار
كان من أهل الحق، كان بكله تابعاً للرسول
كان الظَلَمةُ الجاهليُّون
منه يفرون...
(من سيفه المسلول...)
في دنيا أو مال لم يكن هناك مايغويه
فرضاء الرحمن هو كل ماكان يبغيه
تجرّع كأس الشهادة بكل سرور
وهكذا رفرفت روحه إلى العلا والنور
كان كرم الله يحوطه على الدوام
وهكذا وفقه لقيادة الخواص والعام[نص ٥].

أمّا شاعر الأردية الكبير حكيم مؤمن فسوف نتناوله بالحديث في هذا الفصل في القسم الخاص بالشعر الأردي، إلّا أننا سنذكر له هنا بعض أشعاره التي نظمها عن سيد أحمد شهيد وقد نظم مؤمن باللغتين الفارسية والأردية، يقول مؤمن متحدثا عن خصال وصفات سيد أحمد شهيد:

(*) أي الاسم الذي يرد أحياناً في نهاية قصيدة الشاعر.

«يا إلهي أوصلني لجيش الإسلام
فإن روحي قد بلغت الحلقوم
وازداد شوقي للشهادة في سبيل الإله
لاتجعلني غريباً عن حب قائدنا
فهو الإمام المقتدى بسنة سيد المرسلين
والمضي معه على دربه هو النجاة
من طريق الكافرين
هو أمير لجيش الإسلام
إلّا أنه محكوم
فهو يربي جيشاً يريده من الملائكة الطاهرين»[نص ٦].

وكتب حكيم مؤمن، «مثنوي جهاديه» وهو شعر على نمط «المزدوج» تناول فيه موضوع الجهاد، يقول مؤمن:[٦٢]

«افهموا.. أدركوا كل مايدور..
ولتكن لكم القدرة على التمييز بين الحق والباطل
لاتضنوا بأرواحكم على خالقها
فلا يدري أحد بخبر الأجل
فقد يأتيه وهو جالس في بيته على عجل
لا يضع أحد قَدَر أحد..
ويمنع الروح من ترك الجسد الهزيل
فمن الأفضل أن تستفيد بالروح فتموت في سبيل الله
وتجد الراحة في القبر بعد الموت
وتبعث يوم القيامة
وقد نلت مرادك
الحمد لله... ويجري الحمد على الشفاه... ويطرب القلب سعيداً.

عجباً لهذا الزمان... عليكم بالهمة قبل
فوات الأوان
فأصحابها إن ماتوا الآن نالوا الحياة إلى
أبد الأزمان.
ولتقضوا ما بقي لكم من عمر غزاة
مجاهدين في سبيل الرحمن
وحينئذ تصبحون جديرين بالرفعة والغفران
حينئذ يكون لكم ملك الدنيا ويكون لكم السلطان
حينئذ يكون لكم نعيم الدنيا وجنة رضوان
يا الهي اجعل لي أيضاً نصيباً من الشهادة
اجعل لي نصيباً منها
فهي أفضل عبادة
يا الهي على الرغم من أن أعمالي كلها سواد في سواد
إلّا أنني آمل في كرمك.
فامنحني التوفيق بعنايتك
وادخلني في زمرة الشهداء والصديقين
يا إلهي إذا قبلت دعوتي هذه
فاجعل روحي فداء في سبيلك
فأنا في كنز الشهداء فرح مسرور
فاجعلني يا الهي مع جيشك محشور[٦٣](نص ٧).

ولا يتسع المجال هنا حتى ننقل الكثير والكثير من الشعر الذي قيل زمان حركة الجهاد ونكتفي بما أوردناه من أمثله من الشعر الأردي[٦٤].

وبعـــــد.

لا يفوتنا هنا أن نذكر أن أقلاماً كثيرة تناولت حركة الجهاد أو الحركة الوهابية

الهندية بالبحث والدراسة بالإضافة إلى تلك الأقلام التي تناولت الفكر ذاته الذي نشرته الجماعة، وقد كتب جعفر على وهو كاتب سيد أحمد شهيد كتاباً بعنوان «تاريخ أحمديه» تناول فيه فكر الحركة وألقى الضوء عليها.

وجعفر على كان مكلفاً بالمكاتبات الرسمية وشارك في عدة معارك وخاصة في مناطق الحدود وبشاور، وقد أكمل كتابه المذكور سنة ١٢٧٢هـ/١٨٥٥م.

أما كتاب وقائع أحمدى أو تاريخ كبير فقد ألف تحت إشراف نواب وزير الدولة الذي جمع بعض أصحاب ورفاق سيد أحمد وشهيد واستكتبهم هذا الكتاب حوالي سنة ١٢٧٦هـ/١٨٥٩م.

وكتاب صراط مستقيم كتبه شاه إسماعيل ومولوي عبد الحق واعتمدا على أقوال وملاحظات سيد أحمد خان، وقد روّج بعض المخرفين والمنحرفين عن هذا الكتاب أنه «قرآن الوهابية».

والكتاب يتناول التعاليم الأساسية لسيد أحمد شهيد، ويعد دستوراً لجماعة المجاهدين وكتب بالفارسية وله ترجمة بالأردية.

أمّا كتاب تواريخ عجيبة أو سوانح أحمدى فكتبه محمد جعفر تهانساوي وكان من رجال حركة المجاهدين، وتناول في كتابه أعمال سيد أحمد شهيد وأصحابه، وترجع أهميته إلى إثباته لعدد كبيراً من نصوص رسائل سيد أحمد خان إلى عدد من الناس ويعرف كتابه هذا باسم «كالاپاني» أي الماء الأسود وباسم تاريخ عجيب[٦٥].

وقد كتب الشيخ أبو الحسن الندوي[٦٦]، كتاباً هاماً عن سيرة أحمد شهيد يعد من المصادر الهامة عن حياة سيد أحمد شهيد وقد ركز فيه على المصادر الفارسية ولم يتناول كثيراً النواحي السياسية.

وكتب سيد مسعود عالم كتاباً بعنوان «هندوستان كي بهلي اسلامي تحريك» تناول فيه حركة المجاهدين السلفية في بتنه واعتمد على مصادر عربية وفارسية وعدد من الكتب الإنجليزية والسجلّات الرسمية، وعالج الحركة تاريخياً وناقش موقف حركة المجاهدين السلفية من حركة سنة ١٨٥٧م/١٨٥٩م بالهند، وكذلك علاقتها بدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب في نجد.

وكانت خاتمة المسك ماكتبه غلام رسول مهر عن سيد أحمد شهيد (٤ مجلدات) وعن الحركة الوهابية، وهو آخر ماصدر عن الموضوع بالأردية[٦٧].

رابعاً : الأدب الأردي وحركة الاصلاح (١٢١٥ ــ ١٢٧٤هـ/ ١٨٠٠ ــ ١٨٥٧م)

(أ) تطور النثر الأردي :

من الواضح أن النثر الأردي الحديث بمعناه الصحيح ظهر بعد قيام كلية فورت وليم (كلكتا)، ذلك لأن القائمين على الكلية وضعوا أمامهم هدف كتابة النثر السهل السلس، ومن هنا استكتبوا الأدباء العديد من الكتب ونشروها وقرروا تدريسها على طلاب الكلية، ولم يكن هذا الأمر من جانبهم حباً في الأردية، أو حباً في أهلها، بل لأن مسئولي شركة الهند الشرقية شعروا أن موظفي الشركة عليهم أن يفهموا ــ بالإضافة إلى الفارسية ــ اللغة الشائعة بين الناس، وخاصة أن هؤلاء الموظفين كانوا من الشبّان الإنجليز حديثي السن، قليلي التعليم، وكان عليهم أن يتولوا العديد من الأمور المتعلقة بإدارة جميع أوجه النشاطات اليومية من قضايا، ومحاكم، وشئون مالية وزراعية إلى آخره، ومن هنا كان عليهم أن يتعرفوا على عادات وتقاليد وعقائد أهل البلاد الأصليين.

ومن هنا استلزمت الضرورة تأسيس المدرسة التي عرفت في تاريخ الأدب الأردي باسم «كلية فورت وليم» وذلك في يوليه عام ١٢١٥هـ/١٨٠٠م. ولما

كان الهدف الأساسي هو خدمة الشركة، فقد تضمن منهج الكلية المواد التالية: اللغات: العربية، الفارسية، السنسكريتية، الهندوستانية (أي الأردية)، البنغالية التلنكية، المرهتية، التاملية. والفقه الإسلامي، العقيدة الهندوكية، علم الإخلاق، علم القانون، القانون الدولي، القانون الإنجليزي، القانون المطبق لدى الهيئات البريطانية الحاكمة في الهند، علم الاقتصاد، المؤسسات التجارية (وخاصة مايهم شركة الهند الشرقية)، الجغرافية وعلم الحساب، الأدب الكلاسيكي اليوناني واللاتيني، والإنجليزي، التاريخ القديم والحديث، التاريخ الطبيعي، علم الأحياء والكيمياء، علم النجوم(٦٨).

شملت الكلية قسماً تعليمياً لتدريس اللغات الشرقية وألحق بالكلية قسماً للتأليف والتصنيف والترجمة، كان يتولى ترجمة الكتب القديمة في الأكثر، كما ألحقت بها مطبعة لطبع الكتب الأردية بالحروف العربية، وضمت مكتبة عامرة بالكتب واشترك مع الأساتذة الإنجليز (سبعة) عدد من الشيوخ المسلمين، وكذلك عدد من الهنادكة (وصل عددهم جميعاً الى ٨٠)، وفاق عدد هيئة التدريس في معظم الأحيان عدد الطلاب.

كانت الصعوبة التي واجهت العاملين بالكلية هي توفر تراث شعرى أردي دون النثر، بينما يحتاج تعلم اللغة إلى النثر أكثر من حاجته إلى الشعر، وهكذا بدأ أساتذة الأردية في تأليف الكتب الأردية، والترجمة إلى الأردية جنباً إلى جنب مع عملهم في التدريس، وهكذا صدرت ترجمات للعديد من الكتب، بالإضافة إلى تأليف كتب أخرى بلغة سلسة صافية خالية من العبارات المسجوعة المقفاة، كما صدرت كتب تناولت قواعد اللغة، وصدرت بعض المعاجم، وساعدت مطبعة الكلية في طبع ونشر هذه الكتب بحروف عربية (خط النسخ)(٦٩).

(ب) مساهمة رجال الدعوة والإصلاح في تطور الأدب الأردي :

بالإضافة إلى نشاط هذه الكلية كان لنشاط المصلحين المسلمين داخل إطار حركة الإصلاح التي أطلق عليها «الحركة الوهابية الهندية» أو خارجها أثره في تطوير اللغة الأردية، فقد كانت لمواعظ سيد أحمد شهيد وخطبه السهله المؤثرة أثرها على الأسلوب الأردي، وقد أعد مدرسة من أتباعه حملوا من بعده راية هذا الأسلوب الخطابي السهل.

أمّا شاه إسماعيل شهيد (١١٩٣ ــ ١٢٤٧هـ/١٧٧٩ ــ ١٨٣١م) فقد كتب كتاباً بعنوان «تقوية الإيمان» (قبل ١٢٤٢هـ ــ ١٨٢٥م) وهو ليس بكتاب ديني فقط بل هو من الناحية الأدبية على قدر من الأهمية القصوى، لأن أسلوب تحريره سهل بسيط وسلس ويمتاز بقوة البيان وجزالة اللفظ. جاء فيه(٧٠).

«أولاً يجب أن نعرف أن الشرك ينتشر سريعاً بين الناس، بينما أهل التوحيد صاروا ندرة، ومعظم الناس لايفمون معنى التوحيد والشرك، ويدّعون الإيمان بينما هم أسرى في حبال الشرك، ولهذا يجب أن يفهموا أولاً معنى الشرك والتوحيد حتى يفهموا المساوىء والمحاسن من خلال قرآنهم وحديثهم.

يجب أن نعرف أن معظم الناس يتضرعون إلى المشايخ، والأنبياء والأئمة، والشهداء والملائكة، والجن يطلبون منهم تحقيق مرادهم، ويقدمون لهم النذور تضرعاً لتحقيق حاجاتهم وينسبون إليهم أبناءهم، ويسمونهم بأسمائهم لدفع الشر عنهم والبلاء، فالبعض يسمى ابنه عبد النبي، والبعض الآخر يسمي ابنه على بخش، والآخر حسين بخش، والبعض يسمي ابنه بير بخش(**). وبعضهم يسمي ابنه غلام محيى الدين، والآخر يسمي ابنه غلام معين الدين، وحتى يطيلوا في أعمارهم فإنهم ينذرون حذاء باسم هذا، والبعض ينذر لباساً باسم هذا والبعض

(*) بخشن بمعنى هبة أو عطيه. (**) بير بخش هبة أو عصية الشيخ.

ينذر ذبح حيوان باسم هذا.، ولكي تطول أعمارهم يتركون خصلة من الشعر على رؤوسهم بمثابة التميمة»(نص ٨).

وكتب أتباعَ سيد أحمد شهيد عدداً من الكتب لإصلاح أمر المسلمين وتنقية العقيدة مما ران عليها من شوائب كتبوا ترغيب الجهاد، هدايت المؤمنين، نصيحت المؤمنين وغيرها بأسلوب سهل واضح يفهمه عامة الناس قبل خاصتهم.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الإنجليز كانوا يقفون أحياناً في وجه نشر ما يهم المسلمين من أدب، فرغم أنهم سمحوا لمولوي أمانت الله شيدا بترجمة كتاب ضخم باسم هداية الإسلام من العربية وهو في الفقه الإسلامي، وترجمه بنفس الاسم إلّا أن الشيخ حين بدأ ترجمة القرآن الكريم بناء على أمر من الدكتور گل كَرائست فإن «الكابتن جيمس» الذي خلف الدكتور گل گراشت عام ١٢١٦هـ ــ ١٨٠٤م أمر بوقف ترجمة القرآن الكريم ولم يهتم حتى بنشر ماترجم منه، إلّا أن بعض الناس نشروا ماترجم فيما بعد[٧١].

ونشير أيضاً إلى أن الأدب الأردي الذي ذاع في فترة الجهاد ــ قيد البحث هنا ــ قد جذب إليه العديد من غير المسلمين، فأعلنوا إسلامهم وهاهو بيني نرائن جهان، ابن مهراجا لكشمى نرائن يترجم كتاباً لمولانا شاه رفيع الدين الدهلوي بعنوان تنبيه الغافلين كان قد كتبه بناءً على طلب من سيد أحمد شهيد بالفارسية. قام بيني نرائن جهان بترجمة تنبيه الغافلين إلى الأردية، وبعدها أعلن إسلامه وبايع سيد أحمد شهيد، كما أوضح المستشرق الفرنسي گارسان دي تاسي في خطبه التي كان يلقيها عن الأدب الأردي[٧٢].

«.... ترجمة كتاب باسم «تنبيه الغافلين» وهو كتاب ديني كان قد ألف باللغة الفارسية بناء على أمر سيد أحمد مصلح إسلامي مشهور، ومؤسس الفرقة

الوهابية، وهناك ترجمة (أخرى لهذا الكتاب في اللغة الهندوستانية (الأردية)، ويفهم أن «جهان»(*) ينتمي إلى الفرقة الوهابية، أو أنه على الأقل أصبح مسلماً لأنه يكتب في مقدمة كتابه بأسلوب يدل دلالة أكيدة على أنه مسلم بحق»(نص ٩).

ولم يؤثر أدب الدعوة الإسلاميةعلى الهنادكة فقط، بل أثر على المسيحيين أيضاً فهاهو أحد الفرنسيين ويدعى اليكسندر هيدرلي (آزاد) الذي ولد عام ١٢٤٥هـ/١٨٢٩م وتوفى أواخر ١٢٧٨هـ/١٨٦١م يشهر إسلامه عام ١٢٧٥هـ/١٨٥٧م ويسمى بمحمد، وكان تلميذاً لنواب خان عارف الدهلوي، واتصل بالشاعر غالب وطبع ديوانه بالأردية بعد وفاته بسنتين ونشرت عنه جريدة «مخزن» (مارس ١٣٣٩هـ/١٩١٩م) مقالات كتبها سيد محمد فاروقي بعنوان اليكسندر هيدرلي، ونشرت عنه جريدة «أدب دنيا» أي دنيا الأدب مقالة في عدد يناير ١٣٥٧هـ/١٩٣٨م بعنوان «شاعر الأردية الفرنسي»، كما كتب عبد الماجد دريا آبادى مقالاً مفصلاً عنه نشره ضمن كتابه بعنوان مقالات ماجد بعنوان: «الفرنسي الحر تلميذ غالب»(٧٣).

ولا يفوتنا هنا أن نشير إلى رفيق كفاح سيد أحمد شهيد وهو مولوي إسماعيل شهيد الذي استشهد عام ١٢٤٦هـ/١٨٣١م بالقرب من قلعة بالاكوت. كان سيد أحمد شهيد يكتب بالفارسية ولم يكتب بالأردية، بينما كتب مولوي إسماعيل عدة كتب بالأردية تناولت موضوع العقائد اشتهر من بينها كتاب «تقوية الإيمان» وهو مكتوب بلغة واضحة سهلة ونشرت منه آلاف مؤلفة من النسخ بل وترجم القسم الأول منه إلى الإنجليزية، وطبعته المجلة الآسيوية الملكية بلندن.

ونثبت هنا نموذجاً لأسلوب الكتاب:

«يجب على خاصة الناس وعامتهم أن يبحثوا ويتعمقوا في كلام الله،

---

* أي نرائن جهان

وأحاديث رسوله، وأن يفهموها وأن يتبعوها، وأن يصححوا إيمانهم بما يتوافق وماجاء فيها وعليهم أن يعرفوا أن الإيمان قسمان: معرفة الله الواحد، والإيمان بأن الرسول مرسل من عند الله. والإيمان بالله يكون بألّا يؤمنوا بغيره إلهاً وألّا يشركوا به أحداً، والإيمان بأن الرسول ﷺ مرسل من عند الله يكون بألّا يتبعوا سنة أحد غيره، والأمر الأول يطلق عليه اسم التوحيد وما يخالف هذا الأمر فهو شرك والأمر الثاني يطلق عليه اتباع السنة وما يخالف هذا يطلق عليه اسم البدعة، وعلى هذا يجب على كل إنسان أن يتمسك بالتوحيد واتباع السنة، وأن يتجنب الشرك والبدعة لأنهما يحدثان الخلل في إيمان الإنسان ثم تأتي الذنوب الأخرى بعدهما لأنهما يوجدان الخلل في أعمال الناس جميعها»(نص ١٠).

(جـ) كلية فورت وليم وموقفها من الأدب الإسلامي

أسست كلية فورت وليم كما ذكرنا لتحقيق مصالح الإنجليز في الهند، وقام جون كلكرست بناء على أمر من الحاكم البريطاني العام اللورد ويلزلي بتأسيس مدرسة باسم **Oriental Seminary** عام ١٢١٤هـ/١٧٩٩م وبدأت المدرسة عام ١٢١٥هـ/١٨٠٠م باسم كلية فورت وليم وتولى عمادتها القس ديورندد يود براون، بينما ترأس البروفيسر جون كلكرست شعبة اللغة الهندوستانية (الأردية)(٧٤).

وبدأ القائمون على الكلية في استكتاب بعض المؤلفين بالأردية، ثم ترجمة بعض الكتب الإنجليزية إلى الأردية، وترجمة منتخبات من الآداب الشرقية، وبدأت مطابع كلكتا كلها تعمل في طبع الكتب الخاصة بالكلية.

ألف جون كلكرسست عدداً من الكتب منها معجم بالأردية والإنجليزية، وكتاباً عن قواعد اللغة، وآخر بعنوان مرآة الهندية والعربية، وقد وصلت مؤلفاته أكثر من أحد عشر مؤلفاً.

ومن الكتاب المحليين ذاعت شهرة ميرامّن الدهلوي الذي بدأ عمله بالكلية

عام ١٢٢١هـ ــ ١٨٠٦م ونشر كتابين الأول بعنوان «باغ وبهار» والثاني بعنوان «كنج خوبي» وهي أعمال مقتبسة، وكان الأول هو سبب شهرة ميرامّن حتى اليوم نظراً لما تميز به الكتاب من سلاسة وسهولة جعل البعض يطلقون على أسلوبه النثري «النثر الحي» فقد كان لمير أمّن قدرة على رصد الحركة بالكلمات(٧٥).

وتدل العبارات التالية على ماتميز به أسلوبه من سهولة في البيان:

«كان على بلاد الروم ملك، وصل في عدله إلى أنوشيروان، ووصل في كرمه إلى حاتم «الطائي»، في عهده سعد الناس، وامتلأت خزائنه، وأصاب جيشه الترف واستراح الفقراء، وهكذا عاش الجميع على هذا المنوال، ونعموا بتلك السعادة، حتى أصبح نهار كل إنسان عيد، وليله مثل ليلة القدر»(٧٦)(نص ١١).

ولكن ماهو رأي مستشرق عاش بالهند وهو كارسان دي تاسي، يقول في محاضرات ألقاها سنة ١٢٧١هـ/١٨٥٣م إنه يتعجب من المؤلف، لأنه دائماً يقحم في قصصه في باغ وبهار الجانب الإسلامي، ويحاول نشر الإسلام بأي شكل من الأشكال عن طريق إثبات العقائد الإسلامية وهكذا وبطريقة مؤثرة يجذب غير المسلمين إلى الإسلام، وعلى سبيل المثال حين يرد ذكر تاجر بخارا في كتاب باغ وبهار ينجو التاجر من المصائب بسبب مساعدة ابنة الوزير فيتجه التاجر إلى القبلة ويسجد لله شكراً، فتتعجب ابنة الوزير مما يفعل، وتسأله متعجبة عما يفعل، فيجيب التاجر:

«إن الخالق الذي خلق جميع الخلق، هو الذي سخّرك لخدمتي، وهو الذي جعلك تعطفين عليّ، وهو الذي أوقف لي من خلصني من السجن، هو إله واحد لا شريك له، أنا عبدته وعرفت حق عبادته فأديته له، وشكرته».

حين سمعت هذا الكلام بدأت تقول:

ــ أمسلم أنت؟

قلت :

ـــ الحمد لله والشكر لله على نعمة الإسلام.

قالت :

ـــ لقد سر قلبي وارتاح لحديثك، علمني مما تعلم وأقرئني الشهادة.

فقلت لنفسي: الحمد لله الذي هداها للدخول في ديننا.

وخلاصة القول، نطقت لها بلا إله إلّا الله محمد رسول الله وأقرأتها لها فنطقت بها»(نص ١٢)(باغ وبهار).

أمّا مولوي أمانت الله فقد سبق وأشرنا إليه وكانت مهمته القيام بترجمة الكتب العربيةوالفارسية إلى الأردية[٧٨]، وقد ألف «هدايات الإسلام» (في مجلدين) باللغة العربية قبل أن يعمل بالكلية، وترجم بنفسه المجلد الأول إلى الأردية وقدمه إلى كلكرست الذي تأثر به، وعينه للترجمة بالكلية، ونشرت الكلية الجزء الأول عام ١٢١٨هـ/١٨٠٤م وبعدها ترجم الجزء الثاني بعد تعيينه بالكلية.

واشترك بناء على أمر كلكرست في ترجمة القرآن ولكن ـــ وكما ذكرنا ـــ حين ترك كلكرست وظيفته وبعد طبع ٥٦ صفحة من الترجمة قام الحاكم البريطاني العام، فأوقف نشر الترجمة في جلسة عقدها المجلس الحاكم في ٢٠ المحرم ١١٢٢هـ ـــ ٣١ مارس ١٨٠٧م وطلب تسليمه الأجزاء التي نشرت ودفع أجر الترجمة[٧٧] وهذه القصة لا تحتاج إلى تعليق منا فهي واضحة تماماً ومغزاها لا يحتاج إلى شرح أو بيان.

(ذ) كلية دهلي وطابعها المحلي والصراع مع الإنجليز :

كان ظهور كلية فورت وليم ومساعي الدعوة إلى الإسلام الصحيح، وتنقيته من البدع عن طريق المصلحين المسلمين الذين أشرنا إليهم، والإجراءات التي

جعلت من الأردية لغة رسمية كانت كل هذه الأمور مجتمعة عوامل ساعدت على تطور اللغة الأردية بسرعة مذهلة.

ونضيف إليها الآن كلية دهلي التي كانت تعرف في البداية باسم مدرسة غازي الدين (١٢٠٨هـ/١٧٩٢م)، ثم تحولت إلى كلية دهلي عام ١٢٤٢هـ/١٨٢٥م. وأنشئت بها بالإضافة إلى شعبة العلوم الشرقية (عربي ـــ فارسي ـــ أردو) شعبة اللغة الإنجليزية عام ١٢٤٥هـ/١٨٣٨م وظلت الشعبتان منفصلتين، وتدرِّسان نفس المناهج تقريباً مما أفاد اللغة الأردية كثيراً، حيث كانت علوم الحساب والهندسة والجبر والمقابلة والجغرافيا والتاريخ والاجتماع والقانون والأخلاق وعلوم الشريعة وحتى علم المثلثات والإحصاء والهيئة والطبيعة والأحياء كانت كلها تدرس بالأردية، وهذا أدى إلى تأسيس جمعية نشر العلوم باللغات المحلية وكان سكرتيرها هو عميد كلية دهلي.

وللأسف أتت حرب التحرير عام ١٢٧٥هـ/١٨٥٧م على الكلية ومكتبتها وعلى معاملها، ثم أعيد لها رونقها من جديد عام ١٢٨١هـ/١٨٦٤م، وفي عام ١٢٩٤هـ/١٨٧٧م انتقلت إلى كلية لاهور.

وبينما كانت كلية فورت وليم توجه نشاطها إلى الإنجليز وليس إلى أهل البلاد ـــ ولا أدل على ذلك من وقف ترجمة وطبع القرآن الكريم بأمر من الحاكم العام الذي أصدر قراره من خلال المجلس البريطاني الحاكم ـــ كانت كلية دهلي تخاطب أهل البلاد، ولأول مرة كانت العلوم الغربية والرياضيات وعلم الهيئة وغيرها تدرس باللغة الأردية وتحت سقف هذه الكلية التقت العناصر الصحيحة للشرق والغرب، وأبدعت الكلية في جميع المجالات العلمية والاجتماعية والأدبية.

بدأت الكلية كما ذكرنا بشكلها الأولي المعروف باسم مدرسة غازي الدين،

وكانت تحتل مبنى جميلاً في دهلي عام ١٢٠٨هـ/١٨٩٢م وحتى سنة ١٢٤١هـ/١٨٢٤م تقرر دعم المدرسة وتحويلها إلى كلية عرفت باسم «دهلي كالج»، وكان على رأسها مستر تيلر الذي حاول التركيز على تدريس الرياضيات والتاريخ وغيرها على حساب تدريس الفلسفة واللغات الأردية والفارسية والعربية، وتطورت الكلية في غضون سنة تطوراً غير عادي حتى أن المقيمين بها وصل عددهم إلى ١٢٠ طالباً سنة ١٢٤٣هـ/١٨٢٦م وبعدها بسنة واحدة وصل العدد إلى ٢٠٤ طلاب.

في سنة ١٨٢٨م وبناء على اقتراح الحاكم البريطاني المقيم تم إدخال شعبة اللغة الإنجليزية، وتشكيل مناهج الرياضيات والهيئة على أسس التعليم الغربي، وواجه هذا الأمر اعتراضاً شديداً من جانب المسلمين الذين اعتبروا الأمر بدعة تهدف إلى زعزعة عقيدة الشباب المسلم إلّا أن المعارضة هدأت تدريجياً.

وحاول الإنجليز إصدار قرار بإلغاء التعليم الشرقي، وإجراء إصلاحات تهدف في النهاية إلى القضاء على التعليم الإسلامي، إلّا أن إصلاحاتهم واجهت معارضة شديدة، وحين عين المستر بطرس عام ١٢٥٧هـ/١٨٤١م عميداً للكلية ضم الشعبة الشرقية إلى الشعبة الغربية.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن العلوم كانت تدرس بالأردية، وكان لنشاط جمعية نشر العلوم باللغات المحلية أثره في تطوير الأردية وإثرائها، ونشرت هذه الجمعية ١٢٨ كتاباً منها ١٥ في التاريخ، و ٢٠ كتاباً في الطب والميكانيكا والطبيعة والكيميا، و ١٠ كتب في الرياضيات، و١٠ كتب في القانون، و ٥ كتب في الجغرافيا، و ٣ كتب في علم الهيئة، وبقية الكتب عن السياسة وعلم الاجتماع والأدب والصرف والنحو والفلسفة وغيرها. وقد اهتم الدكتور أ. سير نفر الذي عشق العربية وآدابها بالعلوم الشرقية داخل الكلية، فأشرف بنفسه على نشر كتاب «تاريخ يمني» وقرره ضمن المناهج، كما قرر أيضاً «الحماسة» وأسس مطبعة

باسم«مطبع العلوم»، ومنها بدأ نشر جريدة أسبوعية باسم «قران السعيدين» إلّا أن الحكومة نقلته سنة ١٢٦٤هـ/١٨٤٨م ليعد فهرساً لمكتبة أمير أودهـ في لكهنو[٨١].

وقد خرّجت الكلية طلاباً صاروا أساتذة، وصقلت من بها من أساتذة، فأصبحت لهم مكانتهم في الأدب الأردي، ونذكر منهم مولوى ذكاء الله، ومولانا محمد حسين آزاد، ومولوي نذير أحمد وسوف نتحدث عن إنتاجهم الأدبي في حينه.

خامساً : ظهور الصحافة الأردية وموقف المسلمين :

بدأت الصحافة بالهند عام ١١٩٦هـ/١٧٨٠م، بينما دخل المسلمون ميدانها عام ١٢٤٩هـ/١٨٣٣م، وخلال تلك الفترة كانت الصحف المسيحية توجه نقدها وهجومها على الإسلام بحرية تامة، فكان وجود الصحافة الإسلامية أمراً ضرورياً للرد على الصحف المسيحية، ورغم هذا فقد صدرت الصحافة بطريقة بسيطة إذ كانت لا تضم سوى مجموعة أخبار مبعثرة مع بعض التعليقات[٨٢].

ويرى د. عبد السلام خورشيد أن الصحافة الأردية بدأت متأخرة قليلاً، ورغم ذلك فقد بدأت تلعب دوراً في رقي اللغة الأردية[٨٣]، وأول جريدة تصدر بالأردية كانت باسم دهلي أخبار أردو (١٢٥٢هـ/١٨٣٦م) وبعدها بدأت الجرائد الأردية تصدر من المدن الأخرى مثل لكهنو، ومدراس، وبنارس، وبمباي، وبريلي، وعلى گرهـ ولاهور، وملتان، وسيالكوت، وگوجرانواله، وروالبندي، والكجرات.

ويرجع السبب في سرعة انتشار الجرائد الأردية إلى أن شركة الهند الشرقية جعلت الأردية لغة المحاكم بدلاً من الفارسية، وذلك عام ١٢٤٦هـ/١٨٣٠م، وإلى انتهاء قانون الصحافةالخاص بوضع قيود على إصدار الصحف وذلك سنة

١٢٥١هـ/١٨٣٥م كما أن انتشار التصوير جعل إصدار الصحف ـــ بكتابتها بخط النستعليق أرخص من إصدارها عن طريق تصفيف الحروف والطباعة كما أرادت الحكومة أن تجعل من الصحافة وسيلة لنشر العلوم الغربية، وهكذا اشترت المدارس والمكاتب أعداداً كبيرة من الصحف مما دعم أصحاب الصحف مادياً.

ويعد مولوى محمد باقر والد شمس العلماء محمد حسين آزاد أول من أصدر صحيفة أردية، وهي التي سبق وأشرنا إليها، والتي صدرت من دهلي عام ١٢٥٢هـ/١٨٣٦م باسم «دهلي أردو أخبار» وكانت جريدة أسبوعية جذابة، وقد تولى إدارتها ابتداءً من سنة ١٢٧٣هـ/١٨٥٦م مولانا محمد حسين آزاد، وهو يعد «النقيب الأول للصحافة الأردية»(٨٤).

كانت الصحيفة تنشر وقائع «قلعة معلي» أي قصر الإمبراطور المغولي بهادرشاه ظفر، كما كانت تنشر أيضاً أخبار حكومة شركة الهند الشرقية، وكانت تستقي الأخبار من الوقائع التي كانت تصدر من مختلف الإمارات والبلاطات، أما أخبار دهلي فكانت تحصل عليها بصعوبة ولم يكن الطابع السياسي فقط هو ما يميز الجريدة إذ كانت تنشر الأخبار المتعلقة بالنواحي التعليمية والثقافية والاجتماعية.

ورغم أن الإنجليز قيدوا حرية الصحافة إلّا أن تعليقات الصحف كانت تتسم بالشدة وكانت تنقد السيطرة الأجنبية نقداً لاذعاً، كما كانت تعلق بالنقد على السياسة الداخلية لبلاط الإمبراطور المغولي، كما اهتمت الجريدة بالنشاط العلمي والأدبي بصفة خاصة فكانت تنشر أشعار بهادر شاه ظفر وذوق وبعض الشعراء الآخرين.

وفي عام ١٢٥٣هـ/١٨٣٧م أصدر مولوي سيد محمد وهو أخ لسيد أحمد

خان جريدة سيد الأخبار، وبعد وفاته سنة ١٢٦٤هـ/١٨٤٦م ظلت الجريدة تظهر باسم شخص آخر إلّا أن المدير الحقيقي كان سيد أحمد خان.

كانت أول مجلة تصدر باللغة الأردية هي «خير خواه هند» وكانت تصدر مقالاتها باللغة الإنجليزية وبالأردية المكتوبة بالحروف اللاتينية، وأشرف على صدورها القس و.س ماتهر[٨٥] وكانت غير محددة الهدف، وبعدها صدرت عدة مجلات فيما بعد نذكر منها «خورشيد بنجاب» التي صدرت من لاهور سنة ١٢٧٣هـ/١٨٥٦م في ست وخمسين صفحة، واهتمت بنشر المقالات الأخلاقية والعلمية والتاريخية والجغرافية وفي مختلف الموضوعات الأخرى، إلّا أن السمة المميزة للمجلة كانت مقالاتها عن الموضوعات العلمية بلغتها السهلة والسلسة كما استحدثت المجلة تعبيرات جديدة في الأردية مثل: «كره هوائي» الكرة الأرضية و«هواكي دباؤ» الضغط الجوي، و«موسم كي تبديل» التغييرات الفصلية أو الموسمية وغيرها من مصطلحات وضعت للتعبير عن المطر والرعد والبرق وغيرها. وقد أثرت المجلة على الأردية وكانت وسيلة للتعليم [٨٦].

وفي يناير ١٨٥٠م صدرت جريدة «كوه نور» من لاهور، وهي جريده نالت حب الناس، وانتشرت على مستوى واسع ونشرت ٣٤٩ عدداً، وهو عدد كبير بالنسبة لذلك الزمان[٨٧] وكانت أسبوعية تنشر الإعلانات الرسمية والأحكام والأخبار المحلية والخارجية والمقالات الأدبية والأشعار وغيرها، وكان للجريدة مراسل مقيم في أفغانستان يكتب بالفارسية وتنشر الجريدة رسالته بالفارسية دون ترجمتها، كما نشرت العديد من المقالات في السياسة والتاريخ والجغرافيا والدين والاجتماع والقانون.

وترجع استمرارية الجريدة وإصدارها لثلاثمائة وتسعة وأربعين عدداً إلى مستوى الجريدة الراقي، بالإضافة إلى شراء الحكومة لأعداد كبيرة منها وتوزيعها على المكاتب والمدارس[٨٨].

وصدرت عدة جرائد من مدن الهند المختلفة نذكر منها قطب الأخبار، وهي أول جريدة إسلامية خالصة تنشر الأخبار الإسلامية بالإضافة إلى مقالات تغطي موضوعات دينية.

ومن الجدير بالذكر أن جميع الصحف التي صدرت من مدراس كان يصدرها المسلمون كما أن معظم الصحف في دهلي كان يمتلكها المسلمون، إلّا أن الهنادكة شاركوا في إصدار الصحف في بقية المدن.

والحقيقة أن الصحافة الأردية قبل ثورة ١٢٧٥هـ/١٨٥٧م كانت محدودة، فكانت الأعداد التي تصدر تتراوح مابين ٢٧ و ٣٤٩ عدداً، وعلى سبيل المثال أصدرت جريدة سيد الأخبار بدهلي (١٢٦٠هـ/١٨٤٤) خمسين عدداً، وبعد أربع سنوات أصدرت ٢٧ عدداً.

ويرجع السبب إلى أن الصحافة الأردية كانت شيئاً جديداً، بالإضافة إلى غلو أسعارها ومن الجدير بالذكر أن نشير هنا أن الصحف الأردية التي كان يملكها المسلمون أو الهنادكة قد خلت من طابع التعصب، وكثيراً مانشرت الصحف التي يمتلكها الهنادكة مقالات عن الإسلام، وقد ساعدت الصحف الأردية على إضاءة أذهان الناس وتوسيع مداركهم كما ركزت الصحف على إصلاح المجتمع والتعليم بصفة خاصة، ولاشك أن الصحافة الأردية قد لعبت دوراً في تحريك الرأي العام، مما نتج عنه ثورة عامة ١٢٧٥هـ/١٨٥٧م ضد الإنجليز وهي الثورة التي نرى ملامحها قبل سنة ونصف على صفحات الصحف وخاصة في لاهور ودهلي ولكهنو[٨٩].

إبعاد المسلمين عن الصحافة

بدأت بعض الصحف الإنجليزية في إثارة القلاقل والفتن أمام الصحف المحلية، وفي عام ١٢٧٥هـ/١٨٥٧م حين بدأت شرارة الثورة قام الحاكم

الإنجليزي العام للهند بسلب الصحافة حريتها، وتطبيق قانون الإشراف على إصدار الصحف وعلى مايكتب فيها، ورحبت الصحف الإنجليزية بهذا الإجراء، إلّا أنها شكت من ناحية أخرى من تطبيقه على الصحف الإنجليزية.

قام الإنجليز بإغلاق الصحف والاستيلاء على المطابع، وتم اعتقال مديرى بعض الصحف الإسلامية، ووضعت الرقابة على جميع الصحف الصادرة في لاهور وغيرها، واتجه الإنجليز أساساً إلى القضاء على الصحف التي يصدرها المسلمون، وإفساح الطريق أمام الصحافة النصرانية وغيرها للهجوم على الإسلام والمسلمين، حتى أن صحيفة **The Punjabi** طالبت بأن يتحول الجامع المسجد (بدهلي) إلى كنيسة لتسهيل مهمة الضباط وقوات الجيش المقيم بدهلي(٩١) كما نشرت جريدة **Lahore Chronicle** مقالاً بعنوان «سياستنا» أشارت فيه إلى أن سياسة عدم الحياز باءت بالفشل، لأن السكان المحليين يعرفون جيداً أن إرادتنا وثقافتنا وتعليمنا وأدبنا أمور لا يمكن أبداً أن تنفصل عن ديننا، ولهذا فشلت سياسة التوازن التي تبنيناها والتي كانت تهدف إلى إثارة المسلمين ضد الهنادكة، وإثارة الهنادكة ضد المسلمين بذكاء وحكمة، كما أن سياستنا التعليمية التي لم تتضمن تعاليم الإنجيل باءت بالفشل، وهكذا لم يعد أمامنا من سياسة سوى سياسة واحدة وهي السياسة المسيحية، ويجب أن يتولى أمر هذه البلاد جيش مسيحي يقوم بتنصير أهالي البلاد المحليين، وأن نجعل من التعليم الإنجليزي تعليماً إلزامياً في المدارس والكليات، فحكومة هذه البلاد هي حكومة نصرانية فقط، وجاء في المقال أيضاً اقتراح يرمي إلى قيام الحكومة بفرض ضريبة على جميع المسلمين البالغ أعمارهم من ١٨ حتى ٦٠ سنة وتدفع سنوياً، ويمكن طرد جميع المسلمين من البلاد، أو يتم استخدامهم في العمل بدون أجر وإلّا تم استعبادهم واعتبارهم عبيداً (٩٢).

أما صحف دهلي الإسلامية، فقد تمتعت بالحرية لأنها كانت تصدر عن

حكومة بهادرشاه ظفر آخر الحكام المغول، وكانت الصحف تنشر أخبار الثورة وتشجع الثوار كما كانت تشجب أعمال العنف والسلب والنهب التي مارستها الحكومة ضد المسلمين[٩٣]، وأصدر بهادر شاه ظفر أمراً بتغيير اسم «دهلي أردو أخبار» إلى «الظفر» وكان آخر عدد صدر عنها في ٢١ المحرم ١٢٧٤هـ/١٣ سبتمبر ١٨٥٧م، ففي ٢٠ سبتمبر استولى الإنجليز على دهلي، وأعدموا صاحب الجريدة المذكورة مولوي محمد باقر، واعتقلوا مديرها مولانا محمد حسين آزاد، كما اعتقلوا أيضاً مدير صحيف «صادق الأخبار» لثلاث سنوات.

وهكذا أبعد الإنجليز المسلمين عن ميدان الصحافة، يقول صاحب كتاب تاريخ الصحافة في الهند: «لقد أغلقت الصحف الأردية في الولايات الشمالية الغربية بعد الثورة»[٩٤].

ويقول أيضاً :

«تم إغلاق الكثير من الصحف الأردية أثناء الثورة، وصدرت صحف جديدة بديلة تولى إدارتها هنادكة»[٩٥].

في سنة ١٢٧٠هـ/١٨٥٣م كان عدد الصحف الأدبية ٣٥ صحيفة وفي سنة ١٢٧٥هـ/١٨٥٨م أصبح عددها ١٢ فقط منها ٦ صحف قديمة، و٦ صحف جديدة ومن بين الاثنتي عشرة صحيفة، صحيفة واحدة يديرها مسلم»[٩٦].

وسوف نعرض للمزيد من المعلومات في معرض حديثنا عن الصحافة الأردية في فترة مابعد الثورة.

سادساً : الشعر الأردي صورة العصر وتعبير عن مأساة المسلمين :

كان بساط الشعر الأردي قد انتقل من دهلي إلى لكهنو التي نفر إليها معظم

الشعراء، هروباً من الظروف التي أحاطت بدهلي، وظهرت المدرسة التي عرفت في تاريخ الأدب الأردي باسم «مدرسة لكهنو» تمييزاً لها عن مدرسة دهلي، وظهر شعراء من أمثال ناسخ، وذوق، ومؤمن، وغالب، وظفر وغيرهم من شعراء الأردية الكبار، ومن الجدير بالذكر أن نشير هنا إلى أن مؤمن وغالب قد اتخذا لنفسيهما منهجاً منفصلاً عن منهج مدرسة لكهنو واعترف بعض الشعراء مثل ذوق وظفر وغيرهما بالقيم الأدبية ــ إن صح تسميتها ــ التي سادت مدرسة لكهنو، فقد نظروا إلى الشعر من الناحية الجمالية أكثر من كونه معبراً عن العواطف ومصوراً لها، ونحن هنا سندرس بعض النماذج لثلاثة من شعراء تلك الفترة التي تحدثنا عن خصائصها قبلاً، وهم بهادر شاه ظفر، ومؤمن، وغالب.

١ ــ بهادر شاه ظفر :

اعتلى أبو ظفر محمد بهادر شاه العرش سنة ١٢٥٣هـ/١٨٣٧م في وقت سيطرت فيه شركة الهند الشرقية على ثلثي الهند، ورغم أن مقر الشركة كان في كلكتا إلّا أن عميلها كان يقيم في دهلي، بل كان له سكن خاص يقيم فيه داخل القلعة الملكية ولكن العملة كانت تضرب داخل القلعة باسم بهادر شاه ظفر، وكانت قلوب أهل الهند مع حكومة الإمبراطور المغولي(٩٧)، فقد كان الناس جميعاً يعرفون قدر الحضارة والثقافة المغولية، ويميلون إلى الدين والأخلاق والأدب، ورغم محاولات الإنجليز التقرب إلى الناس، إلّا أن الجميع شعر بالمرارة حين انتهت الإمبراطورية المغولية تماماً.

ولد بهادر شاه ظفر في القلعة الحمراء بدهلي، ولد شاعراً بطبعه،أديباً، ورأى مأساة أجداده، ورأى أحوال المسلمين المتدهورة فأصبح الألم جزءًا لا يتجزأ من شخصيته.

عرف الجميع إخلاص الإمبراطور الشاعر للبلاد، فأحبه المسلمون والهنادكة

على السواء وكان هذا التقدير دافعاً له ليقف حين مكنته الظروف في وجه الإنجليز، كان تقياً ورعاًومؤمناً بأن الله أرسل الإنسان خليفةً له على الأرض.

وقد شعر ظفر أن الجاه والعز وما يتمتع به لايزيد على كونه سراباً فهو إمبراطور بالاسم، وسلطاته محدودة بالفعل، وكان هذا الإحساس يتخمر بداخله فيحرك قلبه بأشعار مليئة بالأسى والحزن، ودفعه الإحساس بالحرمان إلى الإغراق في الزهد والميل إلى العزلة، وهكذا جرت على لسانه الأشعار التي تذكر الناس بالآخرة، وتعطيهم العبرة والأشعار المليئة بالألم والحزن وكم كان صادقاً حين قال يرثي نفسه:

«كم أنت تعس ياظفر، كم أنت سيىء الحظ، فحتى ساعة موتك لم تظفر بمساحة ذراعين لتدفن فيها».

فقد قضى الإنجليز على جميع أسرته وعليه؛ لأنه كان يدافع عن ثورة المسلمين ويثير حماسهم. يقول ظفر:

«يالهي من أين تهب هذه الرياح؟ ومن درب مَنْ تهب؟
فقد أصبح قميصي بارداً كالحباب»(نص ١٣).

«الدموع منهمرة على الدوام في العيون الحزينة، يالهي لم لا يلتئم هذا الناسور»(نص ١٤).

والشاعر هنا يشير إلى هموم الأمة الإسلامية وما أصابها، فالمأساة ماثلة أمام عينيه، وقطار زوال الدولة يمضي بسرعة وينساب إلى الهاوية، وهو يريده أن يتوقف إلّا أنه يشعر باليأس فقد اقتربت النهاية وعليه أن يودع الدنيا الفانية، ويستعد لدار البقاء دار الآخرة.

«الدمار مستمر مع كل نفس مثل الحباب، لا يمكن تعمير بيت في هذه الدنيا الفانية»(نص ١٥).

وقد طبعت كليات ظفر في أربعة مجلدات، والصفة البارزة في شعر ظفر هي الشفافية والنقاء، بالإضافة إلى الوضوح والبساطة فقد انطلقت أشعاره ابتهالات إلى الله وإعلاناً لعجز الإنسان أمام قدرة الخالق وهو يلقي الضوء على ماهية الحياة.

«سيظل هذا البستان كما هو، وستظل آلاف الطيور تغرد وتطير»(نص ١٦).

والحقيقة أن ظفر أدى خدمة عظيمة للأدب الأردي فقد استخدم الألفاظ والتراكيب العربية والفارسية، وحتى الألفاظ الهندية والبنجابية بطريقة جميلة، ومزجها معاً بطريقة جعلت لأشعاره سمة مميزة عن بقية الشعراء، وأشعاره سجل للغة التي دارت داخل قلعة الإمبراطور وداخل البلاط.

٢ ــ مؤمــن :

ولد حكيم محمد مؤمن خان الدهلوي في سنة ١٢١٥هـ/١٨٠١م وتذكر كتب التذاكر أن والده طلب من شاه عبد العزيز أن يؤذن في أذنه بعد ولادته، فأذن وسماه «مؤمن»[٩٨].

درس مؤمن في مدرسة شاه عبد العزيز، درس على شاه عبد العزيز وشاه عبد القادر ثم اتجه إلى دراسة الطب إذ كان والده يمتلك مطبًّا، فقرأ كتب الطب وعلم النجوم، وبرع في تحديد مواقع النجوم[٩٩]، إلّا أن ماجذبه أكثر كان الشعر فقد نشأ في جو مليء بالشعراء، ورغم تأثر مؤمن بالجو الذي أحاطه إلّا أنه التصق بالدين وحافظ على عقيدته. ولم لا... وقد أمضى صباه في صحبة شاه عبد العزيز وشاه عبد القادر وتربى في ظلهما[١٠٠] ولهذا شغف بمحبة الدين وحافظ على الاستقامة، وهكذا التصق في شبابه بسيد أحمد بريلوي الذي كان لحياته أعمق الأثر على مؤمن، وقد أشار الشاعر إلى هذا في الكثير من أشعاره:

«من هو؟ هو أحمد إمامنا، هو المقتدى بسنة الرسول الأمين، لم يصدر عنه شيء مشين، لم يصدر عنه سوى الجهاد، فمن يعارضه لن يكون إلّا في زمرة الكافرين.. لقد شرف الزمان به على الدوام، وهكذا تساوى الليل والنهار بعدله. هو شعلة تقضي على الإلحاد، وحرارته تقضي على الكفر، تحرقه وتنهيه، وكل خطوة يخطوها تترك آثار شمس يوم الحشر»(نص ١٨).

وكتب مؤمن عن موضوع الجهاد وذكر سيد أحمد شهيد وقال:

«هو الخضر مضى على طريق رسول الله، جعل من الرسول قائده وكل من اتبعه صار مرشد الناس، لقد فاز سيد أحمد برضاء الله فأصبح قائداً لأمة رسول الله.

ستظل ذكراه باقية طيبة حتى يوم الحشر،لأن في حياته موت للكفار

لقد جعل منه الله مجاهداً فكان قتل الكفار على يديه»(نص ١٩).

وهكذا تأثر مؤمن بالمجاهد المسلم سيد أحمد بريلوى، والحقيقة أنه لم يشترك بصورة عملية في حركة الجهاد التي وضعها سيد أحمد بريلوى هدفاً له.

ورغم أن الجو الذي ساد دهلي كاد أن يؤثر عليه ــ إلّا أن مؤمنا تمالك نفسه وأعلن التوبه بل ترك حتى قول الشعر آخر أيام حياته، والتزم بإقامة الصلاة والصوم ونزع إلى التقوى والزهد(١٠١).

لم يقبل مؤمن أن يكون موظفاً لدى الدولة، ولم يرتبط ببلاط أحد من الأمراء، ولم يمدح أحداً طلباً لمال، ولم يكن على استعداد لذلك، وقد عُرضت عليه وظيفة مدرس في كلية دهلي فرفضها بطريقة غير مباشرة، فقد كان معتداً بنفسه، لم يرغب في أن يكون تحت إمرة أحد وسط الظروف التي كان يمر بها المسلمون آنذاك، واكتفى بأن عاش بالدخل الذي تركه له آباؤه... واشتد

المرض على مؤمن في أخريات أيامه ورضي بقضاء الله قائلاً لأصدقائه «ماهي إلّا أيام وأنتقل إلى الرفيق الأعلى وكان ذلك في ١٢٦٨هـ/١٨٥١م.

طبعت كليات مؤمن في زمان حياته (١٢٦٤هـ/١٨٤٦م) وصدرت الطبعة الثانية ١٢٦٩هـ/١٨٥٢م والثالثة ١٢٧٢هـ/١٨٥٥م والرابعة ١٢٩٠هـ/١٨٧٤م ثم صدرت منها عدة طبعات كان آخرها عام ١٣٤٩هـ/١٩٣٠م.

ترك مؤمن ديواناً بالفارسية بالإضافة إلى كلياته الأردية، كما ترك نثراً بالفارسية يتضمن خطاباته التي تلقي الضوء على أحوال حياته وتساعد على فهم شخصيته وأشعاره.

والغزل هو النمط الشعري الذي يحوي أفكار مؤمن وليس معنى هذا أن غزل مؤمن يتضمن أحاديث الحب، لا بل هو تعبير عن رقعة الحياة الإنسانية الواسعة.

يقول الشاعر :

«لاتسل أيها الظالم لماذا غلفني الصمت.
كيف أتساءل... لماذا لا أقول شيئاً(نص ٢٠).

ويقـــول :

«لم أتمالك نفسي عن البكاء فماذا يستطيع أن يقول لي الناصح؟ ماذا أفعل يـا إلهي فقـد أصبح كـل شيء بلا أثر، مـا النحيب؟ ومـا النواح؟ ومـا الصراخ؟(نص ٢١).

والشاعر يضع اعتماده على الله أن ينقذه مما أصابه وهو هنا يشير إلى أحوال المسلمين وما يعانيه الشاعر وسط الظروف القاسية التي يتعرض لها المسلمون:

«لا يملك القلب سوى الصبر، وأنت وحدك يا إلهي — وليس غيرك — تمنحه»(نص ٢٢).

ويعبر مؤمن في غزلياته عن المعاملات والقضايا الاجتماعية، ويتضح هذا في أكثر من موضع، بينما يأتي بالإشارة والرمز في مواضع أخرى، فأمام عينيه صورة كاملة لزوال حضارة وثقافة كانت مزدهرة في يوم من الأيام، فتأثر مؤمن بذلك، ونقل تأثره إلى الآخرين، وهكذا امتلأت أشعاره بالحديث عن الدين، والحديث عن الحزن، والإحساس بزوال العظمة الإسلامية من الهند، وانتهاء القيم والتقاليد، وتراءت أمامه صورة السلاسل تقيد أيدي الناس وأرجلهم، ثم أمل في ثورة على هذا الظلم وزغبة في عمل شيء ما من أجل استعادة عظمة الإسلام، هذه الأحاسيس كلها تتناثر بين أشعاره:

«أبدو في هذه الأيام كأنني حبيس داخل قفص فقد تحطم الأيك الذي كنت آوي إليه» (نص ٢٣)

فالحضارة الإسلامية تزول أمامه، والمجتمع الإسلامي تتلاشى ملامحه، وهكذا يشعر الشاعر أنه فقد مسكنه، وفقد مأواه، وفقد حريته، وأنه مسجون دونما سجن، وحبيس دونما حبس.

«لقد قضت علينا أحزان الليل والنهار بشدة، فأصبح النهار أسود وأمّا الليل فهو أشدّ سواداً»(نص ٢٤).

فالمأساة كانت أشد من أن يتحملها الشاعر، وبات كل شيء من حوله وقد ضربه الحزن فاسودّت الحياة أمام عينيه.

«يا للأسف على ذكرى أيام الأحبة، فقد ضربت عليها ثورة الزمـــان بشدّة»(نص ٢٥).

والشاعر هنا يشير إلى ما ابتلي به المجتمع الإسلامي من فقدان لمصداقية العلاقات الإنسانية بين الأخوة والأصدقاء نظراً لظروف تلك الفترة.

«لم نهزم ولم نقهر نحن... إلّا أنه جور الزمان ليس إلّا، فقد ابتلينا بالآفات من كل نوع»[٢٦].

«أخشى أن ينزل البرق من السماء لأن عيون الصياد لا تتجه صوب السماء»[نص ٢٧].

فالإنسان إذا طلب العون من الله، أمده لله بالعون وإذا طلب الرحمة من الله وهبه الله الرحمة إلّا أن المسلم آنذاك نسي الله، ونسي أن يرفع يديه وعينيه إلى السماء يستغفر ربه ويطلب منه الرحمة، فإن لم يطلب الرحمة فلن تسعفه السماء، والشاعر يقول إن الرحمة تطلب من الله وهو يخشى ألّا تنال الأمة الرحمة الإلهية لأن الأمة لا تتجه إلى الله.

«ماذا أقول لكم أحبائي يامن تشعرون بآلامي، ماذا أقول...؟

لا تسألوا طيور الروضة عن شيء، فقد حلّت أيام الخريف وقطّعت أيام الهجر ما بيننا... أنزوي أحياناً في ركن القفص، وأحياناً أبكي على وحدتي، وأحياناً أسلّي قلبي بذكرى بهجة فصل الربيع»[نص ٢٨].

وهذه صورة رائعة رسمها الشاعر لأحوال المسلمين، فالمجتمع يعرف سبب المأساة، والجميع يشعر أنها النهاية، ولا يملكون سوى الانفصال عن المجتمع الذي صار غريباً عليهم، أوصاروا هم غرباء عنه، يتذكرون عظمة الإسلام في الهند، ولا يملكون شيئاً سوى الحزن يعتصرونه داخل قلوبهم:

«بدلاً من الماء يمطر السحاب ناراً وهكذا تتصاعد الأبخرة من ترابنا»[نص ٢٩].

والشاعر هنا يصور حالة الثورة التي تجتاح الهند، فالسماء لا تمطر ماءً ولكن

تمطر ناراً، والأرض من تحتهم تزفر بخاراً، وهي صورة لغليان المجتمع آنذاك ضد الحكومة الإنجليزية، ويعلن الشاعر عن ذلك صراحة في الصورة الشعرية التالية:

«إذا لم يكن هناك أمل في تلك الثورة فأحرق يا يوم «الحشر» الأرض عاليها وسافلها، ظاهرها وباطنها»(نص ٣٠).

في النماذج السابقة يشكو مؤمن مما يدور حوله، فالحياة أصبحت صعبة أمام الانحطاط السياسي والتدهور الاقتصادي والفوضى الاجتماعية، وهكذا جاءت أشعاره مملوءة بالتعبيرات الحزينة (قفس اور آشياه) القفص والأيك (وصل يار اور انقلاب) وصل الأحبة والثورة ــ (مرغان چمن اور أيام خزان) طيور الروضة وأيام الخريف وغيرها ــ ورغم هذا كان مؤمن يؤمن بالله، وكان يعتمد على إيمانه بالله، فيرى تباشير الثورة في أعين العالم المضطرب، كان يرى ملامح الربيع قادمة على روضة الإيمان، فهاهم المجاهدون المسلمون بقيادة سيد أحمد شهيد ينطلقون يقدمون التضحيات من أجل رفع كلمة الله وبدلاً من أن تمطر السماء ماءً ستمطر ناراً وسينبعث البخار من الأرض، إنها الثورة التي وضع عليها أمله، وإن فشلت فلتكن القيامة وليكن الحشر.

لقد كان الشاعر من أهم شعراء القرن التاسع عشر الميلادي، احتل مكانة سامية في الشعر الأردي، عبّر عن روح عصره، فهو مؤمن، وعبر عن مأساة المسلمين لأنه مسلم، وتمنى أن تندلع شرارة الجهاد شعلة مضيئة تقضي على الظلام ليستعيد المسلمون مكانتهم في شبه القارة الهندية.

٣ ــ غالـب :

ولد ميرزا أسد الله خان غالب في دهلي، من أسرة محترمة لها مكانتها في المجتمع ومرت به ظروف قاسية صقلته وكونت شخصيته بكل مافيها من ملامح، توفي أبوه وهو في الخامسة فرعاه عمه إلّا أنه لابد شعر باليتم، فقد توفى

عمه وهو في التاسعة من عمره فترك في حياته فراغاً جعله لا يطمئن للحياة من حوله.

بدأ غالب قول الشعر منذ طفولته إلّا أنه لم يتمكن من اختراق حواجز المجالس الأدبية وجدرانها العالية، بالإضافة إلى ماكان عليه هو من اعتداد بالنفس وجرأة، ولم يشعر غالب بالنقص بل ظهرت بداخله عاطفة الدفاع والمقاومة، وبات يشعر بضرورة تغيير البيئة المحيطة به حتى يتمكن من إظهار كفاءاته وصلاحياته التي وهبها الله له.

واجه ميرزا صعوبات مادية نظراً لإسرافه، وكان يعتمد على معاش عمه، وواجه صعوبات جمة، إلّا أنه لم يستسلم، ولم تذب شخصيته في البيئة المحيطة به، ولم ينعزل عنها وينطلق إلى صومعة كما فعل الآخرون، ورغم الفوضى السياسية إلّا أن الجو العلمي الذي أحاط بغالب قد أفاده كثيراً، فقد انتشرت المطابع، وطبعت الكتب، واحتلت الأردية مكان الفارسية وكان هذا الجو مدعاة للإبداع الفني.

أما البيئة الدينية فقد كانت آنذاك خليطاً من القيم المتضاربة، فقد استمرت جهود أسرة شاه ولي الله ضد المقلدين، وأصحاب البدع، ويمكن استشفاف ذلك من كتاب شاه إسماعيل شهيد «تقوية الإيمان» (١٢٤٠هـ /١٨٢٥م) ثم كانت حركة سيدأحمد بريلوي التي تعد مثالاً عظيماً على فاعلية الدعوة الإسلامية الصحيحة، وكان الناس يؤمنون بالقدر خيره وشره، ولكن حرارة الإيمان كانت ترتفع بداخلهم، وشهدت تلك الفترة حرباً ضروساً بين الاتجاهات التي اتسمت بالانفعال، والاتجاهات التي اتسمت بروح العمل والجهاد، وظهرت صورة هذه الحرب في النهاية عام ١٢٧٤هـ/١٨٥٧م.

كان غالب غير مقلد، ومع هذا أحب الرسول وأحب آل البيت حباً شديداً، وشهد غالب آخر محاولات استعادة العظمة للإمبراطورية المغولية، وهي

المحاولة التي اشترك فيها المسلمون ــ وعضدهم الهنادكة ــ ضد الإنجليز.

تأثر غالب بثلاث شخصيات في زمانه: شاه إسماعيل شهيد، ومولانا فضل خير آبادي، وسيد أحمد خان، وجعلته أفكار سيد أحمد شهيد ينفر أكثر من التقليد فبدأ فكره يسبح في فضاء حر، وكان يقرر بنفسه الحسن والقبيح على محك الإيمان، وهكذا أعجب بطريقة مولانا فضل الحق خير آبادي، ورغم أنه لم يساعد مولانا فضل الحق في مسلكه السياسي إلّا أنه ظل يمتدح فيه حبه للوطن وحبه للإسلام، وهكذا أيده في حركة الثورة التي اندلعت في الهند، وتطور فكر غالب بعدحركة الثورة (١٢٧٤هـ/١٨٥٧م) ليتوافق مع فكر سيد أحمد خان فلم يصبه اليأس من الصدام بين الشرق والغرب، ورأى أن هناك دنيا جديدة أمامه يمكن أن يفكر في إقامة بساطه عليها بما لايتعارض بالطبع مع مثله وأخلاقه وتقاليده، ومضى على مقولة:

«خذ ما صفا ودع ما كــدر».

ورأى غالب أن روح الدين تكمن في علاقة الإنسان بربه، وفي مقام الإنسان بين الكائنات، وفهم حقيقة الحياة، وهكذا ركز على هذه الأمور، وحاول أن يفهم ويشرح ماهيتها لا لشيء إلّا لأنه رأى أن روح الدين كامنة فيها. ولابد لكل مسلم أن يفهم روح الدين.

وحين يقع نظر غالب على الكائنات فإنه يبدأ على الفور في التفكير في قدرة الباري تعالى خالق الكون:

«إن وجود هذا البحر يتضمن مَظْهَر الصُور وإلّا فليس هناك شيء في القطرة ولا في الموج، ولا في الحباب»(نص ٣١).

ونظرة غالب للحياة عميقة، فالحياة الإنسانية في الدنيا حياة قصيرة مختصرة.

«أيها الغافل فرصة الحياة قصيرة كلمحِ البصر، وهذا الحفل الصاخب

«(الدنيا) ماهو إلّا كرقص الشرر المتطاير... لايدوم لحظة»(نص ٣٢).

وللإنسان مقام عال فهو خليفة الله على أرضه، وغالب وجد الإنسان من حوله ذليلاً مستضعفاً، تاه وضل في طوفان الحياة من حوله لايملك من أمر نفسه شيئاً، ورغم هذه المذلة إلّا أن الشاعر يرى الإنسان أفضل المخلوقات وأشرفها، كرّمه الله وجعله خليفته على الأرض... فلِمَ صار الإنسان ذليلاً اليوم؟ وغداً لن يكون كفؤاً للمثول بين يدي الله، فمثل هذا الإنسان الذليل تخجل منه الملائكة(نص ٣٣).

«وغالب يشعر بالخجل يريد أن يبقى في الدنيا ليعمل ما يرضي الله وليصبح إنساناً يليق بلقاء ربه ويناجي ربه ويقول:

«يارب لماذا تمسحني من صفحة هذه الدنيا، أنا لست صورة معادة على لوح الدنيا، ومقامي لا يقل عن مقام الشمس والقمر»(نص ٣٤).

ويقـــول:

«لماذا منعتني من السجود عند عتبات الآخرين!!
أليس ذلك لأن مقامي عال علو السماء؟!»(نص ٣٥).

فالإنسان حين يسمو يصبح بحق ــ خليفة الله في الأرض، وعظمة الإنسان أمر مسلم به، وغالب يؤمن بما للإنسان من طاقة وقدرة على الإبداع.

وأوضح غالب في أشعاره كراهية لما يقوم به المقلدون من بدع كانت تمثل عبئاً على فكره، ويخاطب أصحاب العقول قائلاً:

«ياأصحاب العقول ماهذا السلوك الخاص الذي تميلون إليه...؟»(نص ٣٦).

ويدعوهم بشدة إلى ترك التقاليد البالية، وماكان يراه من مجالس البكاء والعويل وارتكاب الفواحش داخل هذه المجالس(١٠٢).

«أيها الأعزاء، اتركوا هذه التقاليد البالية، اتركوا النواح والعويل، ما هذا الرقص الذي يدور في مجالس العزاء»(نص ٣٧).

وهو هنا بالطبع يشير إلى ماكان الشيعة يقومون بارتكابه في احتفالات شهر المحرم.

ويعلن غالب عن ضرورة ارتباط الفرد مع الجماعة وارتباط الجماعة مع الأمة، فارتباط أفراد الأمة معاً من شأنه أن يقويها ويجعل للفرد قيمة داخلها.

«لاعزة ولا كرامة لتلك الوردة التي نزعت من الروضة، فعزة الفرد في أن يظل ماسكاً بتلابيب الأمة وأصلالها»(نص ٣٨).

ثم يقول معلناً عن فكره بوضوح[١٠٣]:

«أنا الموحد، عقيدتي ترك الرسوم والتقاليد البالية، والأمم حين تفنى تصبح أجزاء إيمان»(نص ٣٩).

وغالب يعلن أنه إنسان ويطلب العفو إذا ما ارتكب معصيته في حق الله، ولا يتهرب بل يعترف بذلك ويعترف بضعفه فهو ابن آدم وآدم ارتكب المعصية قبلاً:

«ورثت عن آدم طبيعته، فأنا ابن آدم، وأنا هنا أعترف أنني ارتكبت المعصية»(نص ٤٠).

ويطلب غالب من قلبه ألّا يكتم الحزن، وأن يخرج النغمات الحزينة ويعلن التوبة، فالحياة قصيرة قصيرة، وقطار الموت قادم يحمله من هذه الحياة:

«أيها القلب اغتنم الفرصة، واخرج نغمات الحزن، فلم يعد هناك وقت، وسوف تصمت قيثارة الحياة إلى الأبد ذات يوم»(نص ٤١).

وغالب يضع أمله في الله ولا يشعر باليأس من رحمته وغفرانه:

« يا إلهي إذا كان هناك من عقاب على ما اقترفت من ذنوب فاغفر لي وهب لي ثواباً على خفرات الذنوب التي لم ترتكب»(نص ٤٢).

لقد عاش غالب مأساة الأمة الإسلامية، وأصبحت الحيلة أمامه تسير على وتيرة واحدة لافرق بين يومه وأمسه وغده، فقد ضاعت عظمة الإسلام من الهند، والحضارة الإسلامية أصبحت كالذكرى تراوده أحياناً فيشعر بالأسى، لأنه كطائر لم يعد يقدر على الطيران، فقد نزعت منه أجنحته.

يقول غالب مصوّراً حالته بصورة شعرية رائعة[١٠٤]:

«ما الخريف، وما الفصل الذي يطلق عليه فصل الأزهار
فليكن أي فصل...
فنحن كما كنا، والقفص كماكان
والندب على الريش والجناح كما هو
منذ زمان.....»(نص ٤٣)

المصادر والحواشي

(١) تاريخ أدبيات باك وهند المجلد الثامن ص ٥ ط جامعة البنجاب.
(٢) حالي الطاف حسين: يادكار غالب ص ٩ ط السند. اردو اكاديمي ١٩٦٢م.
(٣) مولوى ذكاء الله، تاريخ إسلاميان هند ص ٣٦٠.
(٤) تاريخ أدبيات باك وهند ص ١١ المجلد الثامن.
(٥) انظر رحمن على: تذكرة علماء هند ص ٣٨٢ ــ ٣٨٣ ط كراچي ١٩٦١م.
(٦) مولوى عبد الحق: مرحوم دهلي كالج ص ١٥.
(٧) شيخ محمد إكرام: رود كوثر ص ٥٦٩ لاهور.
(٨) تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند جلد ٨ ص ١٨.
(٩) Islam and Missions نقلاً عن التبشير والاستعمار للدكتور مصطفى خالدي وعمر فروح. ط بيروت ص ١٤٤ ــ ١٤٥.
(١٠) التبشير والاستعمار ص ١٤٦.
(١١) طفيل أحمد: مسلمانون كاروشن مستقبل ص ١٥٠ دهلي ١٩٤٥م.
(١٢) حامد حسن قادري: داستان تاريخ اردو ص ٧٦ اردو اكيدمي سند هـ كراتشي.
(١٣) طفيل أحمد: مسلمانون كاروشن مستقبل ص ١٥١.
(١٤) نقلاً عن طفيل أحمد المرجع السابق ص ١٥٠ /١٥١.
(١٥) حامد حسن قادري: داستان زبان اردو ص ٧٧.
(١٦) بشير أحمد دار: سرسيد كي مذهبي أفكار ص ٢٢.
(١٧) تاريخ تحريك آزادي، جـ ٢، حصه أول (انجليزي) ص ٢٥٢/٢٥١ نقلاً عن تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند المجلد ٨ ص ٢١ اردو ادب

دوم.

(١٨) انظر داستان تاريخ اردو ص ٨٢ ــ ٨٣.

(١٩) المرجع السابق ص ٩٢ ــ ٩٣.

(٢٠) بشير أحمد دار: سرسيد كي مذهبي أفكار ص ١٢٤.

(٢١) سر سيد أحمد خان: أسباب بغاوت هند ص ١٣٢/١٣١ كراتشي ١٩٥٧م.

(٢٢) انظر التفاصيل في عبيد الله سندهي ، شاه ولي الله اور اسكي سياسي تحريك صفحات متفرقة.

(٢٣) أبو يحيى إمام خان: تراجم علماء حديث هند ص ٨٧ ط دهلي ١٩٣٨م.

(٢٤) انظر غلام رسول مهر: سيد أحمد شهيد صفحات متفرقة لاهور. وأبو الحسن الندوي الإمام الذي لم يوف حقه ص ٣١/٢٩ ط دار الاعتصام ١٩٧٨م.

(٢٥) أبو الحسن الندوي، الإمام الذي لم يوف حقه ص ٣١.

(٢٦) أبو الحسن الندوي، الإمام الذي لم يوف حقه ص ٣٢.

(٢٧) انظر كتاب «محمد بن عبد الوهاب مصلح مظلوم ومفترى عليه» مسعود الندوي ترجمة وتعليق عبد العليم عبد العظيم البسيوني ط إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام ١٤٤٠هـ ــ ١٩٨٣م.

(٢٨) هذه الاقتباسات نقلاً عن أبو الحسن الندوى، الإمام الذي لم يوف حقه ص ٣٧ ــ ٣٨.

(٢٩) ص ٧٨ ــ ٧٩، ونفس المعنى جاء في ص ١٩ انظر المرجع السابق.

(٣٠) زعماء الإصلاح في العصر الحديث ص ٢١.

(٣١) تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند جلد ٨ أرد وادب دوم ص ٢٥.

(٣٢) انظر غلام رسول مهر، جماعت مجاهدين ص ٧٦.

(٣٣) لا مجال هنا للتفصيل التاريخي لكن يمكن مطالعة هنتر **W.Hintir** في جـ مسلموا الهند **Our Indian Musalmans**. وأبو الحسن الندوى، إذا هبت ريح الإيمان، وأيضاً المسلمون في الهند وبالأردية غلام رسول مهر سيد أحمد شهيد (أربع مجلدات) وأبو الحسن الندوى، سيرة سيد أحمد شهيد.

(٣٤) تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند جلد ٨ ص ٢٧.

(٣٥) **M.T.Tifus. India And Islam P.179 Landn 1930**

(٣٦) **Encyclopadiea of Islam Vol TT P.57**

(٣٧) تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند مجلد ٨ ص ٢٨.

(٣٨) عبد الحليم شرر، گذشته لكهنو ص ٥٦ ط لكهنو.

(٣٩) عبد الحليم شرر، گذشته لكهنو ص ١٢٤.

(٤٠) مقالة منشورة في **A. History of Freedom Movement, Vol I pp. 542-555 karachi , 1957**

نقلاً عن جوانب من التراث الهندي الإسلامي الحديث د. خليل عبد الحميد ١٩٧٩م ص ٣٢.

(٤١) الندوى، سيرت سيد أحمد شهيد لكهنو ص ١٢٠.

(٤٢) **Calcutta Revieu, 1820, vol lno cpp89-100**

(٤٣) وانظر مادة محمد بن عبد الوهاب في دائرة المعارف الإسلامية الجزء الرابع.

(٤٤) **W. Huntir; The Indian Musalman - P 53. 1876**

(٤٥) **Iqhal; The Construction of Religion Thought In Islam P. 146, Lahere 1965**

(٤٦) انظر: سمير عبد الحميد، إقبال وارمغان حجاز، ط المكتبة العلمية، الفصل الأول .

(٤٧) د. خليل عبد الحميد، جوانب من التراث الهندي الإسلامي الحديث

ط مصر ١٩٧٩ ص ١٣١.

(٤٨) انظر قصة انتخابه في آثار الصناديد لسيد أحمد خان، بالفارسية ط لكهنو ص ٢٨.

(٤٩) لمزيد من التفاصيل عن حياة وعمل سيد أحمد بريلوي انظر: غلام رسول: سيد أحمد شهيد مطبعة لاهور.

(٥٠) **Indian office Library Recods, Bengal Political Consultations 22 june, 1827**

(٥١) تاريخ أدبيات مسلمانان باكستان وهند آتهوين جلد ص ٢٧

(٥٢) المرجع السابق ص ٢٨.

(٥٣) انظر غلام رسول مهر: سيد أحمد شهيد المجلد الأول ط الشيخ غلام على اندسنز ص ٧٣ ــ ٢٥٥ لاهور.

(٥٤) انظر المجلد الثاني من المرجع السابق ص ٧٦٥ ــ ٧٨٦.

(٥٥) انظر غلام رسول مهر: جماعت مجاهدين شيخ غلام على اندستز لاهور ص ٢٣ ــ ٣٦. وانظر أبحاث الملك عبد العزيز التنظيم العسكري.

(٥٦) جماعت مجاهدين ص ٦٨ ــ ٩٨ وانظر **The Wahabi Movement In India, by Qeyamuddin Ahmed, Calcutta 1966 pp 152-177**

(٥٧) سيد أحمد شهيد ص ٢١٠.

(٥٨) **Q.Ahmed, The Wahabi Mevement p. 359**

(٦٠) نقلاً عن: سيد أحمد شهيد ص ٢٣٢/٢٣٣.

(٦١) نقلاً عن: جماعت مجاهدين ص ٩.

(٦٢) المرجع السابق ص ١٠٠.

(٦٣) المرجع السابق: ص ١٠٢ ــ ١٠٤.

(٦٤) ارجع إلى كتاب الندوي عن الحركة وما كتبه غلام رسول مهر وخاصة في جماعت مجاهدين ص ٩٨، ٩٩، ١٠٠، ١٠٣ ــ ١٠٥، ٢٩١

وص ٣٠٩

(٦٥) سيد أحمد شهيد ص ١٤٣.

(٦٦) وله بالعربية أيضاً كتاب عن سيد أحمد شهيد ونشر له «إذا هبت ريح الإيمان صدر سنة ١٩٧٣م عن دار عرفات، ثم ترجم الكتاب من العربية إلى الأردية، و نشر عام ١٩٧٤، وأعيد طبعه في باكستان، المطبعة العربية بندوة العلماء بالهند.

(٦٧) صدر بالإنجليزية كتاب من تأليف الأستاذ قيوم الدين أحمد بقسم التاريخ جامعة بتنة بعنوان **Wahabi Movement in India** عام ١٩٦٦ من كلكتا وهو كتاب جدير بالمطالعة لما فيه من معلومات قيمة إعتمد المؤلف في جمعها على مصادر أصيلة.

(٦٨) كلكرست اور اس كا عهد ص ١٣٧٦ نقلاً عن تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند مجلد ٨ ص ٤٣.

(٦٩) انظر داستان تاريخ أردو ص ٩٦ وما بعدها

(٧٠) يحيى تنها: سير المصنفين جلد اول ص ٥٠ لاهور ١٩٤٨م.

(٧١) داستان زبان اردو ص ١٣٧/١٣٦.

(٧٢) خطبات كارسان دى تاسي ص ٩١/٩٠ ط انجمن ترقي اردو.

(٧٣) انظر دكتور سليم اختر اردو ادب كي مختصر ترين تاريخ ص ١٤٤ الطبعة الحادية عشرة يناير ١٩٨٦م.

(٧٤) انظر التفاصيل في كلكرست اوراس كاعهد ص ١٤٠/١٣٩ محمد عتيق صديقي.

(٧٥) سيد عبد الله مير امّن سي عبد الحق تك
وسيد قريشي: باغ وبهار ايك تجزيه
ومقدمه باغ وبهار مرتبه ممتاز حسين

(٧٦) نقلاً عن تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند مجلد ٨ اردو ادب دوم ص

.٧٢
(٧٧) داستان زبان اردو ص ١٠٣.
(٧٨) سيد محمد، أرباب نثر اردو ص ٢٥٦.
(٧٩) وحيد قريشي : كلاسيك أدب كا تحقيق ص ٢١٦.
(٨٠) مولوى عبد الحق: مرحوم دهلي كالج ص ١٠ كراتشي ط ١٩٦١م.
(٨١) تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند، جلد، ٨ ص ٨٦ — ٩٧.
(٨٢) رسالة ماجستير مقدمة من سليم الرحمن خان عام ١٤٠٠/١٤٠١هـ للمعهد العالي للدعوة الإسلامية قسم الإعلام بعنوان الصحافة الإسلامية في الهند تاريخها وتطورها ص ٥٢.
(٨٣) صحافة باكستان وهند، ص ٣٦ لاهور ١٩٦٢م
(٨٤) فرخنده هاشمي أخبار نويس ص ١٩ ملك بك دبو لاهور سنة ١٩٨٧م.
(٨٥) محمد عتيق صديقي: هندوستاني أخبار نويسي ص ٢٨٠.
(٨٦) عبد السلام خورشيد: صحافت باكستان وهند ص ١٣٨ — ١٤٣.
(٨٧) فرخنده هاشمي. أخبار نويسي ص ١٩.
(٨٨) خطبات كارسان دتاسي ص ٢٠١.
(٨٩) تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند جلد ٨ ص ٣٤٨.
(٩٠) تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند ص ٣٥٠ مجلد ٨.
(٩١) العدد الصادر في ٥ ديسمبر ١٨٥٧... نقلاً عن المرجع السابق ص ٣٥٠.
(٩٢) عدد ٢٦ سبتمبر ١٨٥٧ من **Lahore chronicle**
(٩٣) دهلي أردو أخبار ٢٤ مايو ١٨٥٧ نقلاً عن تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند مجلد ٨ ص ١.
(٩٤) **J. Natarajan; History of Journalism in Indin p.68 Delhi 1955**

(٩٥) المرجع السابق ٧٣.

(٩٦) المرجع السابق ص ٥٤.

(٩٧) لمزيد من التفصيل انظر: **William Sleeman, Rambles And Recolletions.**

(٩٨) حسين آزاد، آب حيات ص ٤٢١.

(٩٩) المرجع السابق ص ٤٢١.

(١٠٠) تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند مجلد ٨ ص ١٩٧.

(١٠١) كريم الدين، طبقات شعراء الهند ص ٢٤٤.

(١٠٢) انظر تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند مجلد ٨ ص ٢٥٢ وما بعدها.

(١٠٣) انظر دكتور سهيل بخارى: غالب كي سات رنگ ص ١٠٠ وما بعدها.

(١٠٤) انظر المزيد من الأمثلة في محمد صادق ــ تاريخ الأدب الأردي بالإنجليزية ص ١٨٦ وما بعدها.

النصوص

(نص ۱) رہے اس نورُ سے پر گنبد چرخ اخضر
جس کے لمعان سے ہے کُند فرشتوں کی نظر
ندا سے روشنی شمس و قمر سے نسبت
نہ ملے برق اسے اور نہ کوئی اختر
جلوۂ طور کہوں یا کہ شبِ قدر کا نورُ
یا ترقی پہ ہوئی روشنی تازہ سحر

(نص ۲) آیا ہے قافلہ حج کرے وہ اس ملک کے بیچ
جس میں ہر ایک ہے ولی عارف نیکو منظر
ہے ہر اک شخص وہاں آمر امر معروف
قامع بدعت و ناہی اصول منکر
ماحی کفر زدل قاتل کفار زجاں
قاطع رسمِ زبوں تابع حکم داور
ان میں ہر اک ہے فرید اور وحیدِ اَوان
حافظ و عالم و عادل، سخی و نیک نظر

ظاہر آراستہ بر ملتِ بیشائے نبی !
باطن اس طور پاکیزہ ہو جیسا گوھر
کد و کاوش نہ کسی میں ریا و کینہ
نہ حسد دل میں نہ تکبّر کسی کے اندر

(نص ۳) کیا کروں قافلہ سالار کا اس کے میں بیاں
جس کے اوصاف ہیں تحریر و بیان سے باہر
عادل و عالم و عابد شیر والاھمّت
اشجع و افصح و ابلغ سخی و نیک نظر
عاقل و فاضل و راحم زکی و عالی طبع
زاہد و متقی و صابر و زیبا منظر
معدن لطف و حیا، مجمع جود و ھمّت
مخزن عفّت و الفت شرفِ نوع بشر
سیّد احمد عالی حسب و فخر زمان
رھبر راہ شریعتِ خلف پیغمبر

(نص ٤) قطع بدعات ہوئی فیض سے تیرے ایسی

ھند سے رسمیں بُری اُٹھ گئیں ساری یکسر
دیکھے جس کو سو کرتا ہے کلام اللہ یاد
باندھی ہر شخص نے تہذیب وھدایت پہ کمر

(نفس ۵)

قلم کو ہیں میرے ہزار افتخار
کہ لکھتا ہے وصفِ شہِ نامدار
شہ اصفیا سیّد احمد بنام
سپہرِ ھدایت کے ماہ تمام
وہ تھے اہلِ حق اور فنا فی الرسُول
گریزاں تھے اُن سے مظلوم و جہوُل
نہ تھی خادموں کو کچھ اُن کے ہوس
رضائے الٰہی کے خواہاں تھے بس
خوشی سے وہ جامِ شہادت چڑھا
ہوئے واصلِ حضرت کبریا
ہمیشہ ہو ان پر خدا کا کرم
وہ تھے ہادی و رہنمائے امم

(لف ٦) خدایا لشکرِ اسلام تک پہنچا کہ آ پہنچا
بلوں پر دم بنا ہے جوشِ خوں شوقِ شہادت کا
نہ کر بیگانۂ مہرِ امام اقتدا و سنّت
کہ انکار آشنائے کفر ہے انا کی امامت کا
امیرِ لشکرِ اسلام کا محکوم ہوں یعنی
ارادہ ہے مرا فوجِ ملائک پر حکومت کا

(لف ۷) سمجھ لو جو کچھ بھی ہے تم کو تمیز نہ جان آفریں سے کرو دل جان عزیز
کسی کو نہیں ہے اجل کی خبر کہ آجاتے بیٹھے ہوئے اپنے گھر
تو مقدور کس کا کہ آنے نہ دے تنِ خستہ سے جاں کو جانے نہ دے
تو بہتر یہی ہے کہ جان کا کام آئے پس مرگ تربت میں آرام پائے
قیامت کو اٹھو تو تم بامراد
لب الحمد للہ گو اور دل شاد و شاد

عجیب وقت ہے یہ جو تہمت کرو حیات ابد ہے جو اس دم مرد
جو ہے عمر باقی تو غازی ہو تم سزاوار گردن فرازی ہو تم
یہ ملک جہاں ہے تمہارے لئے نعیم جہاں ہے تمہارے لئے

الٰہی مجھے بھی شہادت نصیب — یہ افضل سے افضل عبادت نصیب
الٰہی اگرچہ ہوں میں تیرہ کار — یہ تیرے کرم کا ہوں امیدوار
تو اپنی عنایت سے توفیق دے — عروج شہید اور صدیق دے
یہ دعوت ہو مقبول درگاہ میں — مری جان فدا ہو تری راہ میں

میں گنج شہیداں میں مسرور ہوں
اسی فوج کے ساتھ محشور ہوں

(فص ۸) اوّل سننا چاہیئے کہ لوگوں شرک بہت پھیل رہا ہے اور اہل توحید نایاب، لیکن اکثر لوگ توحید اور شرک کے معنی نہیں سمجھتے اور ایمان کا دعویٰ رکھتے ہیں حالانکہ شرک میں گرفتار ہیں۔ سو اول معنی شرک توحید کے سمجھانے چاہیئے تا بُرائی اور بھلائی ان کی قرآن اور حدیث سے معلوم ہو۔

سننا چاہیئے کہ اکثر لوگ پیروں کو اور پیغمبروں کو اور اماموں کو اور شہیدوں کو اور فرشتوں کو اور بزرگان دین کو مشکل وقت پر پکارتے ہیں اور ان سے مرادیں مانگتے ہیں اور ان کی منتیں مانتے ہیں اور حاجت برآوری کے لئے ان کی نذر نیاز کرتے ہیں۔ اور بلا کے ٹلنے کے لئے اپنے بیٹوں کو ان کی طرف نسبت کرتے ہیں۔ کوئی اپنے بیٹے کا نام علی بخش رکھتا ہے، کوئی

حسین بخش رکھتا ہے۔ کوئی پیر بخش، کوئی غلام محیّ الدین، کوئی غلام معین الدین اور ان کے جینے کے لئے کوئی کسی کے نام کی چوٹی رکھتا ہے۔ کوئی کسی کے نام کے کپڑے پہنتا ہے کوئی کسی کے نام کے جانور کرتا ہے۔

(نص ۹) .... ایک کتاب تنبیہہ الغافلین کا ترجمہ ہے۔ یہ ایک مذہبی کتاب ہے جو فارسی زبان میں مشہور مسلمان مصلح اور فرقہ وہابی کے بانی سیّد احمد کی فرمائش پر تالیف ہوئی تھی۔ اس کتاب کے اور ترجمے بھی ہندوستانی زبان میں ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جہان فرقہ وہابی سے تعلق رکھتا تھا یا کم از کم مسلمان ہوگیا کیونکہ وہ اس کتاب کے دیباچہ میں اس طرح لکھتا ہے جیسے سچ مچ کا مُسلمان۔

(نص ۱۰) ہر خاص وعام کو چاہیئے کہ اللہ ورسول ہی کے کلام کو تحقیق کریں اور اسی کو سمجھیں اور اسی پر چلیں اور اسی کے موافق اپنے ایمان کو ٹھیک کریں۔ سو سننا چاہیئے کہ ایمان دو جزء ہیں۔ خدا کو جاننا اور رسول کو رسول سمجھنا اور خدا کو خدا سمجھنا اس طرح ہوگا کہ اس کا شریک کسی کو نہ سمجھے اور رسول کو رسول سمجھنا اس طرح ہوتا ہے کہ اس کے سواہ کسی کی راہ نہ پکڑے اور اس پہلی بات کو توحید کہتے ہیں اس کے خلاف کو شرک اور صحیح بات

کو اتباع سنت کہتے ہیں اور اس کے خلاف بات کو بدعت، سو ہر کسی کو چاہیئے کہ توحید اور اتباع سنت کو خوب پکڑے اور شرک و بدعت سے بہت بچے کہ یہ دونوں چیزیں اہلِ ایمان میں خلل ڈالتی ہیں اور باقی گناہ ان سے پیچھے ہیں کہ وہ اعمال میں خلل ڈالتے ہیں۔

(ف ۱۱) آگے روم کے ملک میں کوئی شہنشاہ تھا کہ نوشیرواں کی سی عدالت اور حاتم کی سی سخاوت اس کی ذات میں تھی اس کے وقت میں رعیت آباد، خزانہ، معمور، لشکرِ مرفہ، غریب غربا آسودہ ایسے چین سے گذران کرتے اور خوشی سے رہتے تھے کہ ہر ایک گھر میں دن عید اور رات شبِ برات تھی۔

(ف ۱۲) جس خالق نے ساری خلقت کو پیدا کیا اور تجھ سے میری خدمت کرائی اور تیرے دل کو مجھ پر مہربان کیا اور زندان سے خلاصی کروائی اس کی ذات لاشریک ہے اس کی میں نے عبادت کی اور بندگی بجالائی اور ادائے شکر کیا، یہ بات سن کر کہنے لگی تم مسلمان ہو، میں نے کہا شکر الحمد للہ۔ بولی میرا دل تمھاری باتوں سے خوش ہوا۔ میرے تئیں بھی کچھ سکھاؤ اور کلمہ پڑھاؤ۔ میں نے دل میں کہا: الحمد للہ کہ ہمارے دین کی شریک ہوئی۔ غرض میں نے لاالہ الااللہ

محمدؐ رسول اللہ پڑھا اور اس سے پڑھوایا.... (باغ وبہار)

(نص ۱۳) خُدا جانے سحر کس کی گلی سے یہ ہوا آئی
جبابِ آسا جو میرا ہو گیا پیرہن ٹھنڈا

(نص ۱۴) ہمیشہ دیدۂ غمناک سے ہیں جاری اشک
الٰہی بند یہ ناسور ہو تو کیونکر ہو

(نص ۱۵) مانند حبابؔ ایک نفس میں ہے خرابی
اس منزلِ فانی میں ہے بنیادِ مکاں ہیچ

(نص ۱۶) یہ چمن یوُں ہی رہے گا اور ہزاروں جانور
اپنی اپنی بولیاں سب بول کر اڑ جائیں گے

(نص ۱۷) میری آنکھ بند تھی وہ نظر میں نورِ جمال تھا
کھُلی آنکھ تو نہ خبر رہی کہ وہ خواب تھا یا خیال

(نص ۱۸) وہ کون امامِ جہان و جہانیاں احمد
کہ محض مقدسِ سُنتِ پیغمبر ہے

زبس کہ کام نہیں ہے اسے سوائے جہاد
جو کوئی اس سے مقابل ہے سو وہ کافر ہے

شرف ہے مہر کو اس کے زمانے سے دائم
زبس کہ روز و شب انصاف سے برابر ہے
وہ شعلہ خصلتِ الحاد و سوز کفر گداز
کہ جس کا نقشِ قدم مہر روز محشر ہے

(الف ١٩) وہ فخر طریق رسولِ خدا
کہ جو پیر اس کا ہے سو پیشوا
زہے سید احمد قبول خدا
سرا متان رسول خدا
رہے حشر تک زندہ و نیک ذات
ہے گفتار کی موت اس کی حیات
خدا نے مجاہد بنایا اسے
سر قتل کفار آیا اسے

(الف ٢٠) مت پوچھ کہ کس واسطے چپ لگ گئی ظالم
بس کیا کہوں میں کیا ہے کہ میں کچھ نہیں کہتا

(الف ٢١) نالۂ پیہم سے یاں فرصت نہیں
حضرت ناصح کریں ارشاد کیا

کیا کروں اللہ سب ہیں بے اثر
ولولہ کیا نالہ کیا فریاد کیا

(نص۲۲) چارۂ دل سوائے صبر نہیں
سو تمھارے سوا نہیں ہوتا

(نص۲۳) کچھ قفس میں ان دلوں لگتا نہیں ہے جی
آشیاں اپنا ہوا برباد کیا

(نص٢٤) اس لیل و نہارِ غم نے مارا
ہے روز میری سیہ تر رات

(نص٢٥) یادِ ایام وصلِ یار افسوس
دھر کے انقلاب نے مارا

(نص٢٦) پامال ہم نہ ہوتے فقط جور چرخ سے
آتی ہماری جان پہ آفت کئی طرح

(نص٢٧) ڈرتا آسمان سے بجلی نہ گر پڑے
صیاد کی نگاہ سوئے آسمان نہیں

(نص٢٨) کیا کہیں تم سے اے ہمدردو! پوچھومت مرغانِ چمن
کیونکر یاں ایام خزاں اور ہجر کے دن کٹ جاتے ہیں

کنج قفس میں بیٹھ کے گاہے روتے ہیں تنہائی پر
یادِ سیرِ موسمِ گل سے گاہے جی بہلاتے ہیں

(نص۲۹) پانی کے بدلے برسے گی آج آگ ابر سے
اٹھتے ہماری خاک سے بھی کچھ بخار نہیں
(نص۳۰) اے حشر جلا کر تہہ و بالا زمین کو
گر کچھ نہیں امید تو ہے انقلاب میں
(نص۳۱) ہے مشتمل نمودِ صور پر وجود بحر
یاں کیا دھرا ہے قطرہ و موج و حباب میں
(نص۳۲) یک نظر بیش نہیں فرصت ہستی غافل
گرمیٔ بزم ہے اک رقص و شرر ہونے تک
(نص۳۳) ہیں آج کیوں ذلیل کہ کل تک نہ تھی پسند
گستاخیٔ فرشتہ ہماری جناب میں
(نص۳۴) یارب زمانہ مجھ کو مٹاتا ہے کس لئے
لوحِ جہاں پہ حرف مکرر نہیں ہوں میں
(نص۳۵) کرتے ہو مجھ کو منع قدم بوس کس لئے
کیا آسمان کے بھی برابر نہیں ہوں میں
(نص۳٦) ہیں اہل خرد کس روش خاص پہ نازاں؟

(نص ۳۷) فرسودہ رسم ہائے عزیزاں فرو گزار
در سور نوحہ خواں و بہ بزم عزا رقص

(نص ۳۸) آبرو کیا خاک اس گل کی جو گلشن میں نہیں
ہے گریبان تنگ پیرہن جو دامن میں نہیں

(نص ۳۹) ہم موحد ہیں ہمارا کیش ترکِ رسوم
مِلّتیں جب مٹ گئیں اجزائے ایماں ہو گئیں

(نص ٤٠) خوئے آدم دارم آدم زادہ ام
آشکارا دم ز عصیاں می زنم

(نص ٤١) نغمہائے غم کو بھی اے دل غنیمت جانیے
بے صدا ہو جائے گا ساز ہستی ایک دن

(نص ٤٢) ناکردہ گناہوں کی بھی حسرت کی ملے داد
یارب اگر اِن کردہ گناہوں کی سزا ہے

(نص ٤٣) خزاں کیا فصلِ گل کہتے ہیں کِس کو کوئی موسم ہو
وہی ہم ہیں قفس ہے اور ماتم بال و پر کا ہے

الفصل العاشر

الاتجاه الإسلامي في الأدب الأردي بعد ثورة التحرير سنة ١٢٧٤هـ/ ١٨٥٧م وحتى قيام الحرب العالمية الأولى

أولًا : الظروف السياسية والثقافية، وموقف المسلمين من تزايد نشاط حركة التنصير.

ثانياً : نظرة مجملة على الأدب الأردي.

ثالثاً : سيد أحمد خان ومحاولته الإصلاحية.

رابعاً : ألطاف حسين حالي وأدب الإصلاح (الشعر والنثر).

خامساً : شبلى النعماني والتعليم الإسلامي.

سادساً : نواب محسن الملك والعودة إلى الحق.

سابعاً : الشيخ نذير أحمد الدهلوي والرواية الإصلاحية.

ثامناً : المناظرات الأدبية والدفاع عن الإسلام.

تاسعاً : المسلمين والصحافة.

عاشراً : الروح الإسلامية في الشعر.

الإتجاه الإسلامي في الأدب الأردي بعد ثورة التحرير (١٨٥٧م) ١٢٧٣ ــ ١٢٧٤هـ وحتى قيام الحرب العالمية الأولــى

أولاً : الظروف السياسية والثقافية وموقف المسلمين من تزايد نشاط حركة التنصير :

فشلت ثورة ١٨٥٧م (١٢٧٣ ــ ١٢٧٤هـ) التي اندلعت في الهند ضد البريطانيين نظراً لافتقارها إلى التنظيم، فقد بدأت فجأة بالإضافة إلى افتقارها إلى التعاون بين زعمائها وافتقار هؤلاء بالزعماء التالي إلى إجادة فن الحرب، هذا بالإضافة إلى وجود معارضة داخلية في بعض الأحيان، ولابد أن نشير هنا إلى أن المصائب التي حطت على رؤوس المسلمين بعد فشل حركة الثورة توضح كم كان نصيب المسلمين من الثورة ذاتها[١]

إن ضغط الإنجليز على المسلمين ومعاملتهم معاملة سيئة يرجع إلى أسباب منها محاولة تقديم تعاليم الإسلام وعقائده منذ قرون داخل أوربا بصورة ممسوخة، مما غرس في أذهان الأوربيين الكراهية للمسلمين، وسيطرت هذه المشاعر على الإنجليز، كما أن سوء الظن بالمسلمين ــ من جانب الأوربيين ــ الذي أنتجته الحروب الصليبية، لم يمحه الزمان، هذا بالإضافة إلى أن السلطة التي ظلت في يد المسلمين لقرون انتقلت الآن إلى يد الإنجليز ولهذا فإن معارضة المسلمين للإنجليز فاقت إلى حد كبير معارضة الهنادكة لهم، هذا بالإضافة إلى أن الإنجليز عرفوا أن الكثير من علماء المسلمين لم يشاركوا فقط في حرب التحرير ١٨٥٧م (١٧٢٣ ــ ١٢٧٤هـ)، بل قاموا بدعوة المسلمين إلى الجهاد قبل ذلك أيضاً... كل هذا دفع الإنجليز إلى أن يطلقوا على حرب التحرير اسم «العصيان» أو «التمرد» ودفعهم إلى أن يلقوا بالمسئولية كلها على المسلمين بالهند.

وهكذا بدأ الإنجليز يتبعون سياسة ترمي إلى إضعاف المسلمين وإفقارهم وإصابتهم باليأس، حتى لا يفكروا في الثورة مرة أخرى، ولا أدل على ذلك من قيام الإنجليز باصطياد السكان العزل، وقتل ألف رجل مقابل كل عسكري إنجليزي، وقام الإنجليز بالقتل والنهب والسلب في دهلي ولكهنو وإله آباد، وآكره، وكانبور، وبنارس، وفتح بور، وفرخ آباد، وبدايون، وبريلي، وشاهجهان بور، ومراد آباد، وآتاوه، وعلى گره، ومظفر نگر، وبتنه، وسهارنبور وغيرها[٢]. وفي البنغال استولى الإنجليز على أملاك المسلمين وعلى أراضيهم وأخلوا المكاتب من الموظفين المسلمين عدا العاملين بالنظافة وما إلى ذلك[٣]، ورغم أن المسلمين شكلوا أكثرية في منطقة البنجاب إلّا أنه يندر أن تجد أستاذاً مسلماً، فكان معظم الأساتذة من الهنادكة، بينما أُرسل المسلمون إلى مناطق الحدود البعيدة.

الإنجليز والحركة الوهابية الهندية[*] :

أطلق الإنجليز كما ذكرنا في الفصل السابق على حركة سيد أحمد شهيد وأتباعه اسم الحركة الوهابية، وذلك تحقيقاً لمصالحهم السياسية، رغم أنه ــ وكما أوضحنا ــ لم يكن للحركة علاقة مباشرة أو غير مباشرة مع الحركة الوهابية التي قام بها الشيخ محمد بن عبد الوهاب في الجزيرة العربية، وظل الإنجليز يراقبون حركة الجهاد تلك التي كانت تحارب السيخ، وحين ضعفت قوة السيخ انطلق الإنجليز يقضون على حركة الجهاد، فأرسلوا عدة وحدات عسكرية للقضاء على مراكز المجاهدين حتى في الجبال، واستمرت محاولتهم من سنة ١٢٨٠هـ/١٨٦٣م حتى سنة ١٢٨٥هـ/١٨٦٨م.

(★) الوهابية لقب أطلقه الإنجليز وخصوم دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب على أتباع حركة المجاهدين وهي الحركة السلفية في الهند، وكان ذلك لتنفير الناس منهم، وإيجاد ذريعة لمحاكمتهم بتهمة معارضة الحكومة الهندية وإيداعهم السجون ثم إعدامهم بعد ذلك.

المسلمون ومستقبلهم السياسي في الهند:

وفي سنة ١٢٨٧هـ/١٨٧٠م حدث تغيير طفيف على سياسة الحكومة البريطانية نتيجة لمحاولة الهنادكة إحياء الهندوكية والثقافة الهندوكية من ناحية، وتراجع بعض قادة البنغال المسلمين مثل نواب عبد اللطيف، ومولوى كرامت على عن معارضة الإنجليز، وتركهم للسياسة والانصراف إلى الإصلاح الاجتماعي والتعليم الديني من ناحية أخرى، وحاول الإنجليز من جانبهم دراسة أحوال المسلمين وصدر تقرير ــ غير صحيح ــ عن أحوال المسلمين في الهند فصل فيه كاتبه الدكتور هنتر الحديث عن الأفكار الدينية للمسلمين والحركة الوهابية الهندية مما دفع سيد أحمد خان إلى الرد عليه وإبراز ماورد من أخطاء في التقرير، خاصة النقطة الخاصة بالوهابية الهندية فشرح تاريخها وإصولها، وأقر بوضوح تام أنه هو نفسه وهابي وقال: «إنني وهابي وكوني وهابيًّا لايُعد جرماً، بل الجُرم هو سوء الظن والجرم هو الغدر.. »وأوضح ما يتعلق بحقيقة قضايا الجهاد وما يتعلق بها من سوء فهم[٤]. وحاول سيد أحمد خان أن يبعد سوء الظن القابع في عقول الإنجليز في حق المسلمين.

ولا شك أن سياسة التعليم بالهند قد تركت أثرها على المسلمين فشاركوا في البداية في تأسيس حزب المؤتمر عام ١٣٠٣هـ/١٨٨٥م ثم بدأوا بعد عام ١٣٢٣هـ/١٩٠٥م وبعد تراجع الحكومة البريطانية عن تقسيم البنغال في التفكير جديًّا في مستقبلهم السياسي، فشكلوا بعد رفض الهنادكة التقسيم حزب الرابطة الإسلامية سنة ١٣٢٤هـ/ ١٩٠٦م وبدأت سلسلة من الإصلاحات الداخلية نال فيها المسلمون الكثير مما لم يكن يتوقعه أحد[٥].

وقام سيد أحمد خان يطالب بحقوق المسلمين دون خضوع للإنجليز، وشعر بأن الهنادكة والمسلمين لا يمكنهم القيام معاً بعمل مشترك، وفكر فى أن يصبح التعليم في المناطق الشمالية الغربية بالأردية، وهكذا كانت فكرة تأسيس

جامعة عليگره، وأعلن للمسؤولين الإنجليز عن ضرورة الاهتمام بلغة المسلمين، وبتعليمهم بعيداً عن الهنادكة، ولم يكن الصراع بين الهنادكة والمسلمين صراعاً سياسياً بقدر ماكان محاولة من الهنادكة للقضاء على الأردية.

وهكذا كانت جذور حركة عيگرهـ أو حركة سيد أحمد خان التي بدأت ملامحها بوضوح بعد عودته من إنجلترا عام ١٢٨٧هـ/١٨٧٠م، فقد شعر بأن الوقوف على العلوم الحديثة أمر هام، ومن هنا أنشأ مدرسة إنجليزية عام ١٢٨٠هـ/١٨٦٣م في غازي بور(٧). وأسس جريدة عام ١٢٨٣هـ/١٨٦٦م فنشر مقالاً بالأردية وآخر بالإنجليزية عن التقارير العلمية، وعن موضوعات تعليمية وسياسية وحضارية، وقد أفصح سيد أحمد خان عن هدف حركته فقال: «ماذا يجب علينا أن نعمل؟ إن أول خطوة يجب أن نخطوها هي أن نبقى مسلمين، وأن ونُبقي على حقيقة الدين الإسلامي في قلوب المسلمين، ولهذا فمن الضروري أن ينالوا من العلم نصيباً، من الضروري أن نعلمهم تعليماً إنجليزيًّا، وجنباً إلى جنب نعرفهم تماماً بالدين والعقائد الدينية ونجعلهم يلتزمون ــ بكل مايمكن ــ بالفرائض الدينية، وأن نطلعهم على تاريخ الإسلام والمسلمين، وأن نفهمهم دروس الأخوة الإسلامية، تلك الأخوة التي تفوق في قوتها أخوة العرق والنسب»(٨).

ورغم هذا عارض الكثير من المسلمين حركة سيد أحمد خان، وكان جمال الدين الأفغاني من بين هؤلاء الذين لم يعجبهم منهج سيد أحمد خان، إلّا أن سيد أحمد خان استمر في جهوده الرامية إلى إصلاح التعليم ونجح في تأسيس جامعة عليگره. ودافع سيد أحمد خان عن الأردية، وسيأتي ذكر هذا في حينه. إلّا أنه بعد وفاته وفي عام ١٣١٨هـ/١٩٠٠م نجح الهنادكة في جعل لغة التعليم الرسميةولغة القوانين والتجارة تكتب بالهندية، واحتج المسلمون نظراً لسوء عاقبة الأمر على حياتهم الاقتصادية والثقافية ولكن دون جدوى، هذا بينما خطط

الإنجليز لتقسيم البنغال إلى قسمين: الشرقي حيث يمثل المسلمون الأكثرية والغربي، إلّا أن الهنادكة ثاروا مما دفع الإنجليز إلى التراجع، وطالب المسلمون بالحفاظ على حق التمثيل فى المجالس المدنية، ومجالس سن القوانين ومن هنا طالبوا بدوائر انتخابية منفصلة(٩). وتم تشكيل حزب الرابطة الإسلامية عام ١٣٢٤هـ/١٩٠٦م باجتماع قادة المسلمين في دهاكه، وصدم المسلمون بقرار إلغاء تقسيم البنغال.

وتوالت عليهم الصدمات فقد كان العالم الإسلامي يتعرض لهجمات من كل جانب، وبدأ مسلمو الهند يطالبون بحقوقهم وخاصة بعد حادثة مسجد «مجهلي بازار» في كانبور عام ١٣٣٢هـ/١٩١٣م و الذي صدر حكم بهدمه لمرور شارع على أرضه، وثار المسلمون وقُتل منهم الكثيرون وسجن منهم عدد كبير(١٠). وبدأت صحف المسلمين تثير الرأي العام الإسلامي... ففي البنجاب أسس ظفر على خان جريدة زميندار، وفي كلكتا أسس أبو الكلام آزاد الهلال الأسبوعية، هذا في وقت نادى فيه الأفغاني بالوحدة الإسلامية، وزادت عاطفة الأخوة الإسلامية في الهند، وبدأ المسلمون فيها يتحرقون شوقاً لمساعدة الخلافة العثمانية التي تحاول دول أوربا تمزيقها، وقامت إيطاليا بالتهديد بضرب الكعبة، فتكونت بالهند جمعية خدام الكعبة، وأنشأ شيخ الإسلام بديوبند محمد الحسن عام ١٣٢٧هـ/١٩٠٩م جمعية الأنصار في محاولة منه لضم جميع الفرق الإسلامية في صف واحد، وهكذا حدث اتصال مباشر بين جميع البلاد الإسلامية ضمن خطة تهدف إلى مساعدة الخلافة العثمانية عمليًّا، وهكذا اشتدت عاطفة الاتحاد بين المسلمين، وعمت أرجاء الهند، وضمت العلماء وأهل القلم من الشعراء والأدباء ورجال الصحافة، وحاول الإنجليز بكل مايملكون الضغط على هذه الحركة، ولم يتورعوا عن سجن زعماء المسلمين، أو تحديد إقامتهم وهم زعماء الحركة التي عرفت في تاريخ الهند باسم «حركة الخلافة»(١١).

المدارس الإسلامية في الهند واتجاهاتها :

كان هدف حركة علي گرهـ تخليص المسلمين من التقاليد القديمة من ناحية ومن ناحية أخرى اعتبار الاختلاط بالإنجليز غير محرم، وأن الهدف هو الأخذ بما يفيد من المجتمع الغربي والحضارة الغربية وأوضح سيد أحمد خان أن الأدب يجب أن يوظف في خدمة المجتمع الإسلامي، ويجب ألّا يكون مجرد تسلية، وهذا أدى إلى وجود أدب واضح سهل له هدف، ونتيجة لحركة علي گرهـ تأسست عدة مدارس في مناطق بلاد الهند المختلفة، أدارها المسلمون أنفسهم فأسس قاضي حميد الدين في لاهور جمعية حماية الإسلام عام ١٣١٢هـ/١٨٨٤م التي اهتمت بتعليم الطلبة والطالبات العلوم الدينية وقامت بالدفاع عن الإسلام والرد على الدعايات المغرضة الموجهة ضد الإسلام ونشرت العديد من الكتب والمقالات(١٢).

وفي السند تأسست مدرسة الإسلام سنة ١٣١٣هـ/١٨٨٥م بجهود الشيخ حسن علي، ووفد عليها طلاب مسلمون من جميع مناطق السند وغيرها، وقد درس فيها محمد علي جناح مؤسس باكستان كما أسس الشيخ بشير الدين مدرسة في أتاوه اتبعت نظام علي گرهـ وذلك سنة ١٣٠٧هـ/١٨٨٩م.

وفي جنوب الهند وفي سنة ١٨٨٥م تأسست جمعية إفادة أهل الإسلام وجمعية المدارس الإسلامية، وقد أسس سيد أحمد خان مؤتمر التعليم الإسلامي عام ١٣٠٨هـ/١٨٩٠م ليقوم بمد يد العون لجميع المدارس الإسلامية في ربوع الهند، وعقد المؤتمر إحدى عشرة جلسة كان لها أثرها العظيم في إثارة حماس المسلمين وغيرتهم.

وتم إنشاء جامعات في كلكتا ومدراس وبمباي وفي لكهنو ولاهور (تحولت فيما بعد إلى جامعة البنجاب الشهيرة ١٣٠٠هـ ١٨٨٢م) كما أسست الكلية الشرقية بالبنجاب، وكذلك أسست جامعة إله آباد ١٣٠٥هـ/١٨٨٧م. ورغم

وجود التعليم الحديث الذي أشرنا إليه سابقاً، فقد بقيت المدارس الدينية وبقي التعليم الديني القديم والمناهج الدينية القديمة.وأسست عدة مدارس دينية على النمط القديم منها مدرسة في سهارنبور عام ١٢٨٤هـ/١٨٦٧م باسم مدرسة العلوم، وأسست مدرسة في ديوبند باشتراك مجموعة من العلماء ورغم أن مدرسة ديوبند بدأت صغيرة إلّا أنها أصبحت فيما بعد من أكبر المؤسسات المهتمة بالتعليم الديني الخالص في جميع أنحاء الهند وخاصة حين انضم إليها الشيخ قاسم تاتونوى الذي كان لخدماته الجليلة أثرها في رقي هذه المدرسة وكان الشيخ قاسم يهدف إلى إحياء رسالة شاه ولي الله(١٣).

بعد تأسيس مدرسة ديوبند بسنوات بدأت حركة ندوة العلماء التي كانت تهدف لا إلى إصلاح العامة فقط بل وإصلاح العلماء أيضاً ـــ وإبعاد الخلافات عنهم وجمع شملهم، تأسست ندوة العلماء في عام ١٣١٢هـ/١٨٩٤م في لكهنو، ورغم أن صاحب الحركة هو الشيخ عبد الغفور؛ إلّا أنها اكتملت على يد سيد محسن على كانبوري وأشرف على تأسيسها العلامة شبل النعماني والشيخ عبد الحق الدهلوي وأشاد سيد أحمد خان ورفاقه بأهداف ونشاطات ندوة العلماء وفي سنة ١٣١٧هـ/١٨٩٨م تأسست «دار العلوم» عن الندوة، وضمت مكتبة عظيمة، وتم إصلاح المنهج الدراسي وتعديله ليتضمن تعليم اللغة الإنجليزية، وكان الاهتمام باللغة العربية هو طابع الندوة مع التركيز على مناهج علوم القرآن الكريم، وتشجيع الطلبة على الكتابة باللغة العربية.

وفي كانبور تم تأسيس مدرسة للعلوم الدينية تهتم بالمناظرات الدينية والأبحاث ولم تكن هذه المدرسة تقبل المبتدئين لأنها كانت تدرس الأديان المقارنة بل ركزت على المثقفين ثقافة عالية في العلوم الدينية، ومن أساتذتها آزاد سبحان، سعيد أنصاري وكان يرعى هذه المدرسة شبلي نعماني وأبو الكلام آزاد وغيرهما من كبار المفكرين المسلمين(١٤).

وبالإضافة إلى المدارس الدينية قامت جماعة أهل الحديث بنشاط كبير في تأليف ونشر العديد من الكتب ضد دعاوي النصارى والهنادكة والمرزائيين والشيعة، وعقدت مئات المناظرات كما حملت على الشرك والبدع والخرافات، وكان مركز جماعة أهل الحديث في أمر تسر، وكان الشيخ أبو الوفا ثناء الله الإمر تسري من الذين شاركوا في المباحثات والمناظرات مع الهنادكة والقاديانيين ونتيجة .لوجود جماعة أهل الحديث ظهرت جماعتان هما: الجماعة البريلوية وجماعة أهل القرآن(١٦).

ونشير هنا إلى أن تلك الفترة قيد البحث شهدت ظهور مرزا غلام أحمد الذي ادعى عام ١٣٠٩هـ/١٨٩١م أنه المسيح الموعود أو المهدي، وفي عام ١٣٢٢هـ/١٩٠٤م ادعى أنه كرشنا أوتار وهكذا أسس الفرقة المرزائية أو القاديانية ونشر كتاب براهين أحمدية قبل إعلان دعوته واتصل وتباحث مع الإرساليات التنصيرية. إلّا أن ادعاءه أنه المسيح أو المهدي أو كرشنا أوتار جعل علماء الإسلام وحتى علماء الهنادكة والنصارى يعارضونه، وانقسمت جماعته إلى جماعة القاديانية والجماعة الأحمدية اللاهورية.

موقف المسلمين من النشاط التنصيري والهجوم على الإسلام :

يرتبط التنصير ــ كما ذكرنا قبلاً ــ بشركة الهند الشرقية، ورغم أن الشركة في بداية عملها قد احتاطت تماماً فتجنبت أي نوع من أنواع الدعاية الدينية أي «نشر المسيحية» ولكن سياسة الشركة تغيرت تدريجيًّا مع إحكام سيطرتها على البلاد، فبدأت تشجع الإرساليات التنصيرية، كما أسست عدة مدارس من جانب الإرساليات التنصيرية لتعليم نظرية الحياة والعقائد المسيحية حتى يكون الطلاب على استعداد ذهنيًّا لتغيير دينهم، كما أسست الملاجىء أيضاً لتضم بين جدرانها المحتاجين والفقراء من الأطفال الذين تحولوا إلى النصرانية، وقد نجحت هذه الخطط إلى حد كبير. وفي عام ١٢٦٨هـ/١٨٥١م اقترب عدد

المسيحيين في الهند البريطانية من مائة ألف وبعد عام ١٢٧٤هـ/١٨٥٧م، وفشل ثورة التحرير تولت الحكومة البريطانية زمام الحكم بدلاً من الشركة، وأعلنت الملكة فيكتوريا أنها تؤمن بالمسيحية ومن الآن فصاعداً ستعيش الهند في ظل حكومة مسيحية، وحين وقع قحط عام ١٢٧٧هـ/١٨٦٠م في الهند استغلته الإرساليات المسيحية استغلالاً شديداً فقامت بتنصير الفقراء والمحتاجين، واشتدت حركة التنصير وبدأ القائمون عليها تقديم العون المالي والمعنوي والتعليمي بجميع أشكاله لأولئك الذين يتركون دينهم ويتحولون إلى المسيحية، وأسسوا مدرسة تنصيرية للبنات بالإضافة إلى عدد من المستشفيات والمستوصفات التي كانت تدرس للمرضى الديانة المسيحية، وهكذا تضاعف عدد النصارى عام ١٢٧٨هـ/١٨٦١م ثم تضاعف مرة أخرى ليصل إلى أربعمائة ألف عام ١٢٩٩هـ/١٨٨١م.

وفي سنة ١٤ ــ ١٣١٥هـ/٩٦ ــ ١٨٩٧م اكتسح القحط والطاعون الهند، وهكذا وجدت الإرساليات المسيحية فرصتها مرة أخرى، وملخص القول إن الحكومة نصرانية ولهذا عملت على نشر المسيحية بشتى الطرق.

وبينما كانت الإرساليات التنصيرية تقوم بالجانب العملي بجد، كان الجانب النظري يمضي دون تكاسل ونقصد به كتابات النصارى وخطبهم التي كانت تنقد عقائد وتعاليم الإسلام وشيوخه، وذلك بهدف تحويل المسلمين عن عقيدتهم وإعدادهم فكريًّا لقبول المسيحية، ونتج عن هذا كله ردود فعل عنيفة، وشمر المسلمون عن ساعد الجد للدفاع عن دينهم وعن رجالاته إذ لم تكتف الإرساليات التنصيرية بالدعاية للمسيحية في المدارس والمستشفيات والملاجىء بل وقف رجالها في الشوارع والميادين يلقون الخطب ويوزعون المنشورات والكتيبات ويدعون لعقد ندوات للمناظرة... وكان من الضروري مواجهة السلاح بمثله، ولا يفل الحديد إلّا الحديد، وهكذا قام الشيخ رحمة الله كيرا نوى والشيخ آل حسن أكبر آبادي والدكتور وزير آغا خان أكبر آبادى، والشيخ سيد

ناصر الدين والشيخ محمد قاسم نانوتوى والشيخ منصور على دهلوى والشيخ رحم على مونكَيرى والشيخ ثناء الله أمرتسري وآغا حشر كشميري وغيرهم من شيوخ الإسلام بالهند بمواجهة مجموعات التنصير وقادتها فناظروهم مشافهة وناظروهم كتابة، فكتبوا العديد من الكتب وعقدوا المناظرات وهكذا حفظوا عامة المسلمين من شرور وسموم المنصرين.

كان هؤلاء النصارى الذين يعقدون الندوات ويناظرون ويوزعون الكتيبات ويقومون بالدعاية للمسيحية كان هؤلاء من أهل أوربا، وكانوا أيضاً من النصارى الوطنيين الهنود، وكان من بين الأوربيين ريفورد لي وتشارلس فورستر وفندر وكان من بين الهنود رامجندر والقس عماد الدين باني بتي والقس رجب علي أمرتسري.

وإذا ما تركنا ميدان المناظرات والندوات نجد أن علماء الإسلام من مثل سيد أحمد خان، والشيخ جراغ علي، وسيد أمير علي، وصلاح الدين خدا بخشي، وشبلي نعماني وحالي وغيرهم قاموا بعمل جليل تمثل في العديد من الدراسات المقارنة بين الإسلام والمسيحية بأسلوب علمي، وخاصة في الرد على الاعتراضات المسيحية وسوء فهم النصارى للإسلام، ولسيرة عظماء الإسلام، وتعد كتابات سيد أحمد خان من مثل تبيان الكلام، خطبات أحمدية، رسالة إبطال العبودية، رسالة أحكام طعام أهل الكتاب من سلسلة هذه الدراسات وكان الشيخ جراغ علي هو اليد اليمنى لسيد أحمد خان في مجال المناظرات والمباحث الدينية، ومن أهم ماكتبه جراغ علي «تحقيق الجهاد» بالإنجليزية وكتاب آخر عن الإصلاحات في ظل الحكومات الإسلامية بالإنجليزية أيضاً كما قام سيد أمير علي بخدمات جليلة في مجال علوم السياسة والقانون والفقه، بالإضافة إلى ماكتبه عن تاريخ المسلمين وروح الإسلام وهما من أهم الكتب التي ترد على النصارى فيما يتعلق بالإسلام ورسول الإسلام،أما شبلي نعماني فقد كتب عن الفاروق وعن سيرة النبي وعن التمدن الإسلامي أما حالي فكانت

كتاباته علمية بعيدة عن التعصب واتبع أسلوب البحث والتحقيق في كتابه «نافع المسلمين»(١٧).

النشاط الهندوكي وموقف المسلمين :

بدأ الهنادكة سلسلة من الإجراءات الإصلاحية رداً على حركات التنصير شارك فيها مؤسس حركة برهمو سماج (مجتمع البراهمو)، وهو راج رام موهن رائي (توفي ١٢٣٩هـ/١٨٢٣م) وديوندر ناتهـ طاغور (توفي ١٢٢٠هـ/١٨٠٥م) وكيشب جندر ريس (توفي ١٣٠٢هـ/١٨٨٤م) وراما كرشنا (توفي ١٢٠٤هـ/١٨٨٦م)واتبع هؤلاء أسلوباً هادئاً بعيداً عن الهجوم إلّا أن هذا الأسلوب تحول عند سوامي ودكنندرا (توفي ١٣٢٠هـ/١٩٠٢م) إلى العنف والهجوم على الإسلام، بل اتخذ طابعاً عسكريًّا، وقد ادعى سوامي أن الهندوكية هي الديانة الأبدية الوحيدة ونجاة العالم قائمة على اتباع تعاليمها، وتأسست حركة شده (آرياس سماج) للهجوم على الإسلام (١٨) وعلى المسيحية أيضاً.

واشتدت حركة الدعوة إلى هندكة المسلمين، وإعادة الهنود المسلمين إلى الهندوكية وأعلن سوامي ديانند أن الاعتقاد بالأصنام يخالف تعاليم الويدا، وأنكر جميع كتب الويدا إلّا أربعة كتب فقط، وحاول أن يثبت عن طريق التأويل والتفسير أن علوم الدنيا كلها مذكورة في الويدا.

وكانت تعاليمه تعني أن الهند للهنادكة فقط، وأنه يجب إخراج جميع الأديان الأخرى من الهند، أو يجب أن يتحول أهلها إلى الهندوكية.

بدأ سوامي ديانند هجومه على الإسلام والمسيحية، وكان البقاء في موقف المتفرج غير مقبول فدخل علماء المسلمين في المناظرات والندوات التي عقدت كما كتبوا أبحاثاً ومقالات واجهوا فيها حركة سوامي ديانند، وتولى هذا

الأمر علماء المسلمين من مثل الشيخ جراغ على والشيخ محمد قاسم نانوتوى والشيخ منصور على ومولوى ثناء الله أمرتسري وغيرهم.

وأدى الأسلوب العدائي للحركة الهندوكية إلى توسيع هوة الخلافات بين المسلمين الهنادكة أكثر فأكثر، لأن الهنادكة كانوا يريدون سحق مسلمي الهند والقضاء عليهم، وهكذا واجه المسلمون جبهتين لا جبهة واحدة: جبهة الإنجليز ورجال التنصير، وجبهة الهنادكة وأصحاب حركة آريا سماج.

إن الاختلاف بين الهنادكة والمسلمين راجع إلى الاختلاف البيّن في أسلوب الحياة بينهما ولاشك أن الإنجليز لعبوا دوراً في إثارة الشقاق بينهما، ولكن في مرحلة تالية فقبل سيطرة الإنجليز على الهند كانت العلاقة بين المسلمين والهنادكة علاقة حاكم ومحكوم، ولكن بعد فشل ثورة التحرير أصبح المسلمون والهنادكة على درجة واحدة فكلاهما محكوم وكلاهما يريد تقليد لغة الحاكم الجديد وثقافته وحضارته وقيمه، والحاكم الجديد يقرّب هذا أحياناً، ويقرّب ذاك أحياناً أخرى، وهكذا اتخذ النزاع الهندوكي الإسلامي طابع السباق للحصول على التفوق الاقتصادي والثقافي، وبالتالي السياسي في ظل حكومة أجنبية، وبدأ الهنادكة الأكثر عدداً الهجوم على المسلمين الأقل عددًا، محاولين إضعاف قوتهم، وتفتيت عزيمتهم مما اضطر المسلمون إلى اتخاذ إجراءات دفاعية تحفظ عليهم وجودهم وكيانهم[١٩].

قامت حركات هندوكية في أكثر من مكان، وأخذت الصحافة الهندوكية على عاتقها إثارة المسلمين، وبث مشاعر الكراهية والضغينة تجاه المسلمين، وبدأ المؤلفون الهنادكة في كتابة كتب ضد المسلمين، وبدأت حركة تهدف إلى القضاء على الأردية لغة المسلمين، واستمر الهنادكة في جهودهم لسحق المسلمين.

وبدأ المسلمون من جانبهم الابتعاد عن فكرة العمل الموحد مع الهنادكة من

أجل الهند واتجهوا إلى تشكيل قومية مسلمة منفصلة، وهكذا عقدت انتخابات منفصلة عام ١٣٢٧هـ/١٩٠٩م واعترف الإنجليز بالحقيقة القائلة بأن المسلمين يشكلون قومية منفصلة عن القومية الهندوكية.

ووسط هذه الظروف حاول المسلمون ــ متأثرين بحضارة الإنجليز ــ نقل الثقافة الجديدة، ووصل الحال ببعضهم إلى تقليد الإنجليز في كل شيء إلّا نقطة الدين فقد تمسكوا بالإسلام، وحاولوا أن يكونوا إنجليزًا ولابد أن حركة سيد أحمد خان اقتربت من هذه النقطة إلّا أن أتباع الحركة عارضوا تماماً حرية المرأة بمفهوم اختلاط الرجال بالنساء مثل الإنجليز، وأقروا أن تظل المرأة مصونة داخل جلاليبها وفي حدود ما أقرته الشريعة الإسلامية، كما رأت الحركة أن التعليم الجديد لايتناسب مع المرأة المسلمة، وعليه فيجب أن تستمر المرأة في تلقيّ تعليمها على النهج القديم كما تمسك أتباع حركة سيد أحمد خان بغطاء الرأس التركي (الطربوش) وأعلن سيد أحمد خان أنه إذا كان يريد لمواطنيه أن يتثقفوا ويتطوروا مثل أهل أوربا فعليهم أن يدركوا واجبهم في ألّا يقلدوا مامن شأنه أن يصيب كمالهم بالنقص أو ينقص من قدرهم[٢٠].

وقد أوضح بعض أتباع حركة سيد أحمد خان من مثل أكبر إله آبادي وشبلي النعماني، ونذير أحمد وغيرهم الآثار الضارة للتعليم الجديد ولتقليد الغرب، وهكذا بدأ صراع فكري داخل مدرسة سيد أحمد خان ذاتها وهذا ما سنوضحه في معرض حديثنا عن أدب تلك الفترة.

ثانياً : نظرة مجملة على الأدب الأردي

انبهر المسلمون ــ بادىء ذي بدء ــ بالحضارة الغربية، فأخذوا يقلدونها، وبدأت القيم الإسلامية الأصيلة تتراجع إلى الوراء، وكاد المسلمون ألّا يتذكروا أن لهم ديناً وتاريخاً وقيماً وحضارةً وثقافةً ومجتمعاً وتكويناً خاصًّا منفصلاً عمّا يدور

حولهم.... وأفاقوا بعد عام ٧٣ ــ ١٣٧٤هـ/١٨٥٧م وبعد أن توالت عليهم الهجمات من كل جانب، من جانب النصارى ومن جانب الهنادكة، ومن هنا أدرك سيد أحمد خان ضرورة إعطاء المسلمين جرعات من التعليم الديني جنباً إلى جنب مع جرعات التعليم الغربي، و عارضه بعض علماء المسلمين لا لشيء إلّا لأنهم أرادوا الحفاظ على القديم كما هو، إلّا أن المسلمين المثقفين الذين فتحوا عيونهم جيداً ودرسوا العلوم الغربية والتاريخ الغربي والثقافة الغربية عرفوا حقيقة الغرب فأدركوا أن حضارة الغرب هذه تقودهم إلى الزوال، وهو ما سنفصله في معرض دراستنا لأدب العلّامة إقبال كمثال.

وكتب سيد أمير علي كتاباً بعنوان روح الإسلام أوضح فيه الأحداث الدامية في تاريخ المسيحية، كما أوضح أن تعاليم الإسلام لا تفوق تعاليم المسيحية فقط بل تفوق تعاليم بقية الأديان الأخرى، وأعلن إقبال عام ١٣٢٢هـ/١٩٠٧م موجهاً خطابه لأهل أوربا أن أرض الله ليست متجراً، وأن حضارة أوربا ستنحر نفسها بخنجرها فالعش الذي بني على غصن ضعيف مآله السقوط لا محالة.

ترك معارضو سيد أحمد خان ثروة أدبية وعلمية، فقد عارضوا الأفكار الحديثة، ورفعوا لواء القيم الدينية والثقافية القديمة، بينما قام أتباع حركة سيد أحمد خان بمحاولات إحياء الماضي وإظهار الأعمال الجليلة للسلف الصالح، وقام «حالي» بكتابة منظومتة الشهيرة «مد وجزر إسلام» فذكر المسلمين بعظمة الإسلام، وأعاد إلى أذهانهم صورة التاريخ الإسلامي المضيئة، وأوضح لهم إبداعات المسلمين العلمية والأدبية، وأوضح للمسلمين أن شخصيتهم تقوم على المنهج الحضاري والثقافي أكثر من قيامها على الحكومة أو السياسة، فالحضارة والثقافة الإسلامية هي حضارة الأمن والسلام للبشرية، والكائنات أمام تصوره لهذه الحضارة كتاب مفتوح، والعلم خزانة لمن أراد، والإنسان الذي يقبل هذا التصور يستحق خلافة الأرض ومادام المسلمون لايجعلون من هذا التصور هدفاً

لهم فلن تفارقهم المذلة، وحاول علماء المسلمين إحياء الماضي الإسلامي التليد عن طريق نشر مؤلفاتهم، فكتب نذير أحمد الحقوق والفرائض وأمهات الأمة، وكتب شبلي نعماني سيرة النبي والفاروق وسيرة النعمان والمأمون، كما كتب سيد أحمد خان ورفاقه الكثير من المقالات التي تلقي الضوء على تاريخ المسلمين، وتعيد إلى الأذهان عظمة السلف الصالح ومنجزاتهم العظيمة[٢١].

ورغم أن الكثير من علماء المسلمين ساروا مع سيد أحمد خان على دربه إلّا أنهم اختلفوا معه في كثير من الأمور المتعلقة بالدين، فقد اختلف معه نذير أحمد، واختلف معه شبلي نعماني الذي رأى أنه لا يجب أبداً أن نضع الإسلام على بساط العلوم الحديثة أو الثقافة الحديثة.

والحقيقة أن سيد أحمد خان كان يحاول أن يقدم القديم بلون يجعله يطابق الحضارة الحديثة والحياة الجديدة، بينما كان شبلي يعمل على تأويل القيم الجديدة ليؤيد بها العقائد القديمة[٢٢].

والواضح أن أمور الدين وقضاياه والندوات والمناظرات الدينية كانت كلها هي الطابع المميز للأدب الأردي بعد عام ٧٣ ـــ ١٢٧٤هـ/١٨٥٧م، وهكذا جاء أدب سيد أحمد خان وحالي وشبلي ونذير أحمد سواء ما ألقوه من خطب أوَ ماكتبوه من مقالات أو ماصدر عنهم من كتب تناولت موضوعات التاريخ الإسلامي أو سيرة عظماء الإسلام أو ماكتبوه من روايات تهدف إلى الإصلاح.

وبالنسبة للشعر الأردي ظهر لون جديد من الشعر، فقد انتهى شعر التسلية واللهو وبدأ الشعر الجاد، وهكذا كتب حالي مسدس «مد وجزر اسلام» وبالإضافة إلى حالي كتب إسماعيل مرهتي وشبلي وآخرون أشعاراً تناولت أمور الدين والمجتمع والثقافة والحضارة والاقتصاد والسياسة والأخلاق وجميع جوانب الحياة الاجتماعية، وانتقل الشعر الأردي من مرحلة العواطف المحضة ليضع

لنفسه هدفاً هو إيقاظ العقول وتفتيحها وإخراجها من الظلمات التي غرقت فيها لفترة طويلة.

وساد الأسلوب البياني لمؤلفات تلك الفترة طابع الوضوح، حتى يكون مفهوماً للجميع كما ساده الطابع الخطابي وطابع الوعظ والإرشاد، كما ساد أدب الإصلاح طابع الظرف. كما ظهر نوع من الأدب القوي استخدم الاستدلال والمنطق والحجة، وظهرت في الشعر الأردي موضوعات جديدة مثل حب الوطن الذي تحول تدريجيًّا إلى حب الأمة الإسلامية والإسلام، كما ترجم شعراء الأردية أشعاراً عن الإنجليزية، وهكذا بدأت الأردية تستفيد من الإنجليزية بالإضافة إلى العربية والفارسية.

ولابد أن نشير هنا إلى أن هذا العصر كان بحق عصر النثر الأردي؛ لأن النثر كان وسيلة لإيصال الأفكار أسهل من الشعر، وكان ظهور النثر الأردي الحديث انطلاقاً من حركة علي گرهـ (سواء من أيدها أو عارضها) فكلا المؤيدين والمعارضين للحركة استخدموا النثر الأردي في التعبير عن آرائهم وعرض أفكارهم، وظهرت أنماط جديدة من الكتابات النثرية الأردية ولم يعد النثر قاصراً على الموضوعات الدينية أو على كتب التذاكر أو الحكايات أو الترجمة بل اتسعت مجالاته لتشمل أدب المقالة، وفن كتابة التاريخ والرواية والقصة والنقد الأدبي وغير ذلك من الأنماط الأدبية الحالية، بالإضافة إلى أدب المناظرات الذي كان نتاجاً لظروف الفترة ذاتها. وهذا ما سنعرضه في حديثنا عن بعض الأدباء المشهورين الذين تركوا آثارهم على حياة المسلمين وعلى الحركة الأدبية والفكر الإسلامي.

ثالثاً : سيد أحمد خان ومحاولته الإصلاحية

ولد سيد أحمد خان في ذي الحجة عام ١٢٣٢هـ الموافق اكتوبر ١٨١٧م في مدينة دهلي من أسرة شريفة، ودرس في كتّاب الحي كعادة أهل زمانه، وفرغ من التعليم وهو في الثامنة عشرة من عمره في وقت كان أخوه الأكبر يدير جريدة «سيد الأخبار» الأردية، فبدأ سيد أحمد خان يكتب فيها بعض المقالات. وكان لتربية والدته له أثر كبير، فقد تأثرت الوالدة بأسرة شاه عبد العزيز وكانت لا تؤمن كبقية من حولها بالسحر والتعاويذ وما إلى ذلك[٢٣].

في سنة ١٢٥٤هـ/١٨٣٨م توفى والده فبدأ يفكر في البحث عن الرزق، وتقلد سلسلة من الوظائف، ثم فجع سيد أحمد بوفاة أخيه الذي أحبه كثيراً، وعاد سيد أحمد خان من خارج دهلي ليعيش فيها مع والدته عام ١٢٦٤هـ/١٨٤٦م وليبدأ من جديد تلقى العلم على يد بعض الأساتذة الكبار في اللغة والحديث والقرآن، وبعدها انشغل في البحث والتأليف وأصدر مرة أخرى «سيد الأخبار» إحياء لذكرى وفاة أخيه.

أصدر سيد أحمد خان عام ١٢٦٥هـ/١٨٤٧م كتابه «آثار الصناديد» الذي ترجمه المستشرق الفرنسي «كارسان دي تاسي» إلى الفرنسية، كما نشر سيد أحمد خان بعدها سبع رسائل بالأردية في موضوعات مختلفة.

أثر فيه فشل ثورة التحرير عام ١٢٧٤هـ/١٨٥٧م ذلك الفشل الذي أدى إلى القبض على آخر سلاطين المغول، وقتل عشرات الآلاف من الأبرياء، والقضاء على أسر مسلمة بكاملها، وتحطم قلب الرجل ولم يستطع مشاهدة مايدور حوله، فعقد النية على الهجرة إلى مصر إلّا أنه تراجع عن هذا[٢٤]، ورأى أنه ليس من المروءة والشهامة أن يترك أهل دينه في بلده هنا وسط هذه المصائب ويهرب بنفسه، ومن هنا شعر أن مسئوليته تكمن في إنقاذ إخوته من

المسلمين من بطش الإنجليز، ومن هنا كانت موالاته للإنجليز في أدائه لوظيفته، ونشر سنة ١٢٧٦هـ/١٨٥٩م رسالة بعنوان «أسباب بغاوت هند» أي أسباب العصيان أو التمرد ضد الإنجليز. وفي عام ١٢٧٧هـ/١٨٦٠م نشر رسالة بعنوان «تحقيق لفظ النصارى» وكانت محاولاته هذه تهدف إلى إزالة عقدة الإنجليز تجاه المسلمين وأن يطهر الطريق من عراقيل الإنجليز، حتى يتمكن من القيام بالإصلاحات الاجتماعية والتعليمية للمسلمين، ولا شك أنه في زمان الثورة وفي رمضان ١٢٧٢هـ/مايو ١٨٥٧م قام بحماية عشرين من الإنجليز (رجالاً ونساءً وأطفالاً) من بطش الثوار، إلّا أنه بعدها قام بحماية الثوار من بطش الحكومة الإنجليزية رغم أن الثوار حاولوا قتله، ونجت منطقة بجنور من بطش الإنجليز بفضل تدخله وحمايته للمسلمين[٢٥].

وفي سنة ١٢٧٩هـ/١٨٦٢م كتب تفسيراً للإنجيل من وجهة النظر الإسلامية، ونشره بالمتن الأردي مع الترجمة الإنجليزية باسم «تبيين الكلام»، وأسس في نفس العام الجمعية العلمية في غازي بور لترجمة الكتب القديمة، وترجمة كتب العلوم الحديثة المكتوبة بالإنجليزية، ونقل معه الجمعية إلى عليكره سنة ١٢٨١هـ/١٨٦٤م وأصدر مجلة معهد علي كرهـ، نشر فيها مقالات مفيدة، وكتب رسالة بعنوان أحكام أهل الكتاب، وذلك قبل سفره إلى لندن عام ١٢٨٦هـ/١٨٦٩م، ومن لندن كان يرسل مقالاته لتطبع في الهند، واستفاد من سفره كثيراً، وعاد بعد سنة ونصف وفي ذهنه أن يعمل حتى يرقى المسلمون وحتى يصلوا إلى مستوى الإنجليز الحضاري.

وفي سنة ١٢٩٣هـ/١٨٧٦م ترك سيد أحمد خان الوظيفة وتفرغ لتأسيس مدرسة العلوم وظل حتى قبل وفاته بأيام يدافع عن قضايا المسلمين، وكان آخرها الحفاظ على الخط الأردي، وحين توفي كانت مسودات مقالاته «أزواج مطهرات» و «الحياة القومية والموت» لم تكتمل بعد، وكانت وفاته عام ١٣١٥هـ/١٨٩٨م[٢٦].

كان سيد أحمد خان مستقل الفكر معتدل المزاج، وكان مسلماً بمعنى الكلمة، لم يقرب المسكرات و أقلع عن التدخين وأكل البان، وهي من العادات الرائجة في الهند، و كان واسع الصدر غير متعصب، وكان يتجنب الانتقام من معارضيه في حالة تمكنه منهم، مما أدى إلى تراجع معارضيه في كثير من الأحيان عن معارضته[٢٧].

وسنعرض باختصار شديد لبعض مؤلفاته مع نماذج من كتاباته.

آثار الصناديد

يتضمن وصفاً تفصيليًّا للمباني التاريخية في دهلي بأسلوب سهل، ولغة واضحة، وقد أصلح المؤلف أسلوب الكتاب في الطبعة الثانية ليجعله أكثر فهماً لعامة الناس[٢٨]، وكان هدفه من كتابه هذا وضع سجل كامل للتراث الإسلامي المعماري،وخاصة أن عشرات المباني الإسلامية كانت قد تَهَدَّمَتْ وضاعت النقوش والكتابات الإسلامية من معظم جدران المباني الأخرى، ولم يكن هذا بالأمرالسهل، فقد اضطر سيد أحمد خان إلى ركوب الأعمدة الخشبية ليصل إلى ارتفاعات شاهقة لتسجيل الكتابات والنقوش الموجودة على المآذن مثلاً[٢٩]، واستغرق العمل سنة ونصف.

كلمة حـق :

رسالة كتبها عام ١٢٦٦هـ/١٨٤٩م عارض فيها الطريقة التي راجت في زمانه والخاصة بالبيعة بين الشيخ ومريديه، ودعا المسلمين إلى الابتعاد عن هذه التقاليد.

راه سنت في رد بدعـت :

أي طريق السنة في رد البدعة، وهي رسالة كتبها سنة ١٢٦٧هـ/١٨٥٠م حين كانت الحركة الوهابية الهندية على أشدها، وقد وجه اعتراضه إلى

المقلدين، وأقر أن الوهابيين هم أتباع السنة وهذه الرسالة في الواقع توضح الاتجاه الخاص لحياة سيد أحمد خان، وذلك الاتجاه الذي وضح تماماً في مناظرات القرن التاسع عشر بين المسلمين فيما بينهم وبين المسلمين وغيرهم[٣٠].

أحكام طعام أهل الكتاب :

وتضمن أحكام الشريعة الإسلامية فيما يتعلق بطعام اليهود والنصارى

الخطبات الأحمدية في العرب والسيرة المحمدية :

وهو رد على كتاب السير وليم ميور «حياة محمد» كتبه بالإنجليزية عام ١٢٨٦هـ/١٨٧٠م وبالأردية عام ١٣٠٥هـ/١٨٨٧م، وترك كتاب سيد أحمد خان أثره في الأوساط الأوربية، فقد تعجب المستر أرنولد صاحب كتاب الدعوة إلى الإسلام لصدور هذاالكتاب عن مسلم بلغة أوربية كما نشرت جريدة بلندن حديثاً لأحد الإنجليز يقول:

«يجب أن ينتبه النصارى فإن مسلماً هنديًّا يجلس في بلدهم كتب كتاباً أوضح فيه أن الاسلام بريء من البثور التي يضعها النصارى على وجهه»[٣١].

والنسخة الأردية للكتاب جاءت أكثر تفصيلاً من النسخة الإنجليزية.

دفاع سيد أحمد خان عن الإسلام ضد النصارى

صدر كتاب السير وليم مور حاكم آكره واودهـ بعنوان «حياة محمد» سنة ١٢٧٨هـ/١٨٦١م في أربعة مجلدات، وتأثرت بهذا الكتاب طبقة المثقفين في الهند وإنجلترا نظراً لأسلوب الكاتب، وتمكنه من الكتابة،وقد وجه المؤلف العديد من التهم لرسول الله ﷺ، ورفض فكرة أن القرآن وحي إلهي، وأن الأحاديث النبوية هي تفسير صحيح للقانون الإلهي، وأنها تتضمن قانوناً أخلاقياً

كاملاً، كما أشار المؤلف إلى أن الإسلام لم يعد يتوافق مع ظروف العصر مع الحضارة الحديثة كاملاً، كما أشار المؤلف إلى أن الإسلام لم يعد يتوافق مع ظروف العصر مع الحضارة الحديثة وقال بأن الانحطاط الذي يعيش فيه المسلمون هو نتيجة لتعاليم الإسلام.

وبدأ العاملون في إرساليات التنصير يحملون هذا الكتاب في أيديهم حيثما توجهوا يهجمون على الإسلام وعلى عقائد المسلمين، وتأكدوا ــ وهم يحملون هذا الكتاب ــ أن الشباب سينحرف عن الإسلام إن عاجلاً أم آجلًا، وسوف يتجه إلى المسيحية.

درس سيد أحمد خان ماجاء في كتاب مور من مقالات وشعر بما يحمله الكتاب من خطر على المسلمين، وبدأ يرد على ماجاء في الكتاب في صورة محاضرات عرفت باسم «خطبات أحمديه» ونظراً لأهمية المحاضرات نجملها في السطور التالية:

المحاضرة الأولى: فصل فيها الحديث عن بلاد العرب والجزيرة العربية، تاريخيًّا وجغرافيًّا، ليثبت ما أنكر وليم مور في كتابه، وعلى سبيل المثال جبل فاران الذي ورد ذكره في التوراة والذي منه كانت بشارة الرسالة، هذا الجبل موجود، كما أثبت بالبحث أن إسماعيل وأولاده قد سكنوا الجزيرة العربية ورد ردوداً قاطعة على نظريات المعترضين من النصارى.

المحاضرة الثانية: بين فيها تقاليد وأفكار وعقائد عرب الجاهلية حتى تتضح الصورة الحقيقية لأخلاق العرب قبل الإسلام وتأثير الإسلام فيهم.

المحاضرة الثالثة: ذكر أديان العرب قبل الإسلام، وأوضح أن الإسلام يعترف بالديانات السابقة وهذا هو أكبر دليل على صدق الإسلام.

المحاضرة الرابعة :أثبت فيها أن الإسلام رحمة للناس وأن الإسلام فيه الفائدة والخير لليهود والنصارى فقد حفظ لأهل الكتاب حقوقهم.

المحاضرة الخامسة : تضمنت هذه المحاضرة بحثاً منفصلاً عن الكتب الدينية عند المسلمين، أي كتب الحديث والسيرة والتفاسير والفقه وغيرها، وشرح طريقة تأليف هذه الكتب حتى لايضل باحثو الأديان الأخرى عن جادة الطريق في أبحاثهم عن الإسلام مثلما فعل وليم مور فاتخذ من الرواة غير الثقة أساساً لبحثه.

المحاضرة السادسة: أوضح فيها أهمية الرواية في الدين الإسلامي، وأساس الروايات المختلفة وأسباب اختلاف الروايات والأحاديث الموضوعة، وبهذا أعطى إجابة شافيه على اعتراضات السير وليم ميور بطريقة استدلالية علمية وتتضمن هذه المحاضرة معلومات كثيرة.

المحاضرة السابعة: تضمنت أبحاثاً عن نزول القرآن الكريم، ترتيب السور والآيات، القراءات المختلفة، بحث في الناسخ والمنسوخ، زمان جمع القرآن، وشرح الأخطاء التي وقع فيها وليم ميور وغيره من المؤلفين النصاري.

المحاضرة الثامنة: وهي محاضرة طويلة تضمنت ردًّا على شكوك السير وليم ميور فيما يتعلق ببناء الكعبة على يد إبراهيم عليه السلام، وماجاء عن إبراهيم وإسماعيل عليه السلام من شعائر تتعلق بالكعبة. فالسير وليم ميور يدعي أن الطواف حول الكعبة والشعائر الخاصة بمكة وعرفات ومنى وما إلى ذلك لاعلاقة لها بإبراهيم وأولاده، وقد رد سيد أحمد خان على ميور مستشهداً بكتابات المؤرخين المسلمين، والباحثين الأوربيين، والنصاري، وعلماء الجغرافية، وأوضح تاريخ الكعبة وتاريخ مكة.

المحاضرة التاسعة: يزعم وليم ميور في كتابه أن النبي ﷺ ليس من أبناء إسماعيل وهكذا جاءت خطبة سيد أحمد خان لتحقيق نسب النبي وإثبات سلسلة نسب الرسول ﷺ وإثبات خطأ السير وليم ميور.

المحاضرة العاشرة: ذكر فيها البشارات التي وردت في التوراة والإنجيل في حق النبي ﷺ.

المحاضرة الحادية عشرة: بحث فيها عن المعراج ومعجزة شق الصدر وجمع في هذه المحاضرة أحاديث مختلفة، وقد أوضح سيد أحمد خان هذه المسائل في تفسيره بالتفصيل.

المحاضرة الثانية عشرة: بحث فيها سيد أحمد خان عن حياة الرسول وعن مولده حتى بلوغه الثانية عشرة من عمره من خلال الروايات الصحيحة والمصادر المؤكدة[٣٢].

وهكذا رد سيد أحمد خان بقوة على سموم السير وليم ميور ولم يتبع كثيراً أسلوب المناظرة بل اتبع أسلوب التحقيق والبحث، وكان في بحثه هادئاً يتخير الألفاظ المناسبة للرد على خصوم الإسلام وكان دائماً يتبع أسلوب «ادفع بالتي هي أحسن».

أسلوب سيد أحمد خان

اتسم أسلوب مؤلفات سيد أحمد خان في المرحلة الأولى بالتكلف واستخدام العبارات المقفاة وكثرة السجع، إلّا أنه أقلع عن هذا، واتبع فيما بعد أسلوباً سهلاً يتناسب مع الموضوعات المختلفة التي تناولها[٣٣].

ومن الملاحظ أنه استخدم بكثرة الأمثال العربية، والآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، ومال إلى كتابة الفقرات القصيرة، وكان يتندر بأقوال معارضيه أحياناً، وأحياناً لا يعيرها انتباهاً أو يعلن عن أسفه ويصمت، كان يستخدم المترادفات، وأحياناً كان يستخدم الألفاظ الإنجليزية دون ضرورة.

وأثر أسلوبه هذا على زملائه وحتى على معارضيه الذين قلدوه، فقد أخرج سيد أحمد خان الأدب الأردي من دائرته المحدودة «التاريخ وكتب التذاكر والرسائل الدينية» وجعله يعبر عن دائرة الحياة الواسعة، فظهر النثر الأدبي والنثر العلمي، وتنوعت الموضوعات التي يتناولها النثر الأردي، وهكذا أصبح للنثر

الأردي هدفه الذي يرمي إلى تحقيقه، كما ابتعد الأدباء عن التعقيد والتكلف، وأصبح الأسلوب البياني يتفق تماماً مع الموضوع الذي يتناوله الكاتب(٣٤).

ورغم أن اهتمام سيد أحمد خان كان منصباً على تعليم المسلمين إلّا أنه لم يغفل عن حاجات المسلمين السياسية، وننقل هنا سطوراً من خطابه إلى رئيس حزب المؤتمر عام ١٨٨٧م/١٣٠٥هـ يوضح فيه الضرورة الملحة لإجراء انتخابات متفصلة حتى يتمتع المسلمون بالحكم الذاتي ليتمكنوا من تطبيق شريعتهم في أمور حياتهم، يقول:

«لقد أوضحت في خطاب لكهنو أن أي طريقة تتبع في الانتخابات تجعل الهنادكة بتعدادهم الذي يفوق مرات ومرات عدد المسلمين يملكون في أيديهم حكومة الهند بصفة شرعية، وعندئذٍ سيصبح المسلمون في منتهى الذل، والمسلمون جميعهم ــ ابتداءً من الإسكافي وحتى العمدة ــ لن يقبلوا بهذا أبدًا، ولن يقبل أحد أن نتحول إلى عبيد لأمة أخرى تعيش معنا»(٣٥).

وحين بدأ حزب المؤتمر يعقد جلساته هنا وهناك ينقد الحكومة أعلن سيد أحمد خان رأيه في الاشتراك في مثل هذه الجلسات قائلاً:

«إن اشتراك المسلمين فيها أمر غير مناسب لأمتنا، ماذا حدث في حركة الثورة؟ بدأها الهنادكة فتحمس المسلمون، والتهبت قلوبهم، وأشعلوا نيران الثورة، والهنادكة بعدها ظلّوا كما هم يتحممون في نهر الگنگا بينما المسلمون وأسرهم أصابهم الدمار والخراب، هذه ستكون النتيجة، نتيجة اشتراك المسلمين في مثل هذه الاجتماعات»(٣٦).

دفاع سيد أحمد خان عن السلفيين في الهند

في خطاب كتبه سيد أحمد خان إلى مدير تحرير جريدة بوينير **Poineer** أوضح رأيه في قضية الحركة الوهابية الهندية، وأعلن أنه وهابي، كما أوضح

قضية الجهاد الإسلامي بالهند وأوضح رأي الاسلام، وننقل هنا مقتطفات مما ورد في خطابه(٣٧).

صديقي...

إنه ليؤسفني أن بعض الصحفيين الإنجليز قد فسروا خطأ تلك الفتوى التي ورد ذكرها في صحيفتكم اليوم، وقد خرجوا من تلك الفتوى بنتيجة مفادها أن المسلمين يجوز لهم إعلان الجهاد على الحكومة إذا ما شعروا بأن أملهم في الفوز والنجاح كبير، ولما كنت أنا شخصيًّا من المتعاطفين مع الحكومة الإنجليزية تعاطفاً صادقاً، ولما كنت مؤيداً وحامياً للوهابية بمعناها الأصيل، فإنني آمل أن تتفضلوا بنشر السطور التالية في أول عدد تصدره صحيفتكم.

إن بعض أصدقائي المرموقين والكبار سوف تصيبهم الحيرة تماماً حين أُعلن لهم أنني وهابي قلباً وقالباً، وإنني من مؤيدي وحماة الوهابية إلّا أنني في نفس الوقت آمل ألّا يفسروا وهابيتي بمعنى المفسد، وهو ما أشاعه بعض من أساء فهم معنى الوهابية في الهند، والحقيقة أنهم لا يدرون شيئًا عن المعنى الأصلي للوهابية، كما أنني أذكر هنا أن أولئك الناس الذين ينشرون الفساد تحت شعار معارضة الحكومة هم أساساً غافلون عن أصول دينهم...

ولكن هؤلاء الناس الذين اتهموا بهذا باطلاً... أنا على يقين من أن العداء ضدهم إنما كان بسبب هذا الأمر (بسبب سوء تفسير المعنى الأصلي للوهابية) **ومن هذه الناحية فإنني لا أعرف تماماً الظروف الحقيقية لمحاكمة السلفيين التى تدور هذه الأيام في محكمة بتنه.**

وأوضح الآن عبارة تلك الفتوى التي أساء عرضها وشرحها كتاب الصحف الإنجليزية وكذلك كتاب الصحف الأردية.

إنني على يقين، أنه ربما لن يصدقني أحد، فكيف لسلفي أن يتصالح مع الحكومة، وألّا يعارضها بأي حال من الأحوال، وأنا أيضاً على يقين من أن

الكثيرين من الناس سيتهمونني بالسوء لأنني وهابي، والإنجليز سوف يقولون إنني مفسد لأنني سلفي، والكثير من الجهلة من مواطني بلدي سوف يظنون بي ظن السوء، لأنني مؤيد للسلطة الإنجليزية وأنني أقف حائلاً دون خطط كفاح أولى العزم (غير المشروعة) والتي هي في رأيهم مشروعةولكنني سعيد؛ لأن كلًّا من الفريقين يعلن عن رأيه عني ويفسر مقصدي كما يحب، ويفهم مقصدي فهماً خاطئاً، ولهذا يفسر الناس قصدي منذ فترة تفسيراً خاطئاً.

بنارس ٣ مارس ١٨٧١م سيد أحمد»(نص ١).

وفي خطاب إلى مدير جريدة شمس الأخبار بمدراس كتب سيد أحمد خان يقول[٣٨]:

«في الهند الآن أربع فرق إسلامية في الغالب، الشيعة، أهل البدعة، أهل السلف، والفرقة الرابعة هي التي أحسبها فرقة بلادين»(نص ٢).

وكان سيد أحمد خان يرد على بعض من اتهمه بالسلفية، ثم عاد واتهمه بالكفر هو ورفاقه من أصحاب حركة عليكرهـ، وكان هؤلاء الناس قد اتهموه بالسلفية لِما شاع عن السلفية في الهند آنذاك، ولما روجه الإنجليز من أنها فئة ضالة، ولمّا أعلن سيد أحمد خان أنه وهابي ولا يضيره شيء اتهمه هؤلاء الناس باللادينية، وقد رد سيد أحمد خان بقوله إن هذا الزمان الذي كانوا يتهمون فيه الناس بأن فلاناً رافضي، وأن فلاناً سلفياً، وأن فلاناً بلادين، هذا الزمان لم يأت بنتيجة لصالح الإسلام، وعليه فيجب العمل من أجل خدمة الإسلام، بعيداً عن الطعن الشخصي وسعياً لإصلاح أحوال المسلمين.

معارضة سيد أحمد وحركته

ورغم أن تعاليم سيد أحمد خان كانت تهدف إلى القضاء على البدع والتقاليد البالية والاستفادة من علوم وفنون الأمم المتقدمة، وتوظيف الأدب الأردي

في خدمة المجتمع والتركيز على القومية المنفصلة للمسلمين داخل الهند ــ وهو في هذا أول من لفت النظر إلى القومية المنفصلة، ثم جاء إقبال وعرضها بطريقة واضحة ــ بالرغم من كل هذا فإن البعض عارض سيد أحمد خان وحركته الإصلاحية، ورأى أن التعليم الجديد من شأنه أن يضيع القيم الأخلاقية القديمة المتعارف عليها بالإضافة إلى أن سيد أحمد خان قد دهش بقوة العلم الغَربي، ولم يدرس جيداً الجوانب المظلمة لتاريخ أوربا والمسيحية، حين كانت المسيحية تقف في وجه العلم.

وقد ركز سيد أحمد خان على الاستدلالات المنطقية وعوّل على العقل كثيراً في سبيل اظهار القضايا الدينية، بينما أعطت مثلاً تعاليم إقبال الأولوية للإيمان والاعتقاد، وقد ساعدت أفكار إقبال على إزالة آثار سيد أحمد خان كما يرى البعض.

وحتى حين كتب سيد أحمد خان كتابه «أسباب التمرد في الهند» ليشرح للإنجليز أن سبب الثورة لم يكن سبباً دينيًّا بالمعنى الضيق، بل كان بسبب تصرفات الحكومة البريطانية ذاتها وانتشار نشاط الإرساليات التنصيرية، التي كانت تعطى انطباعاً بأن الحكومة تنوى فرض المسيحية على الهنادكة والمسلمين[٣٩]. حين كتب هذا غضب المسلمون، وغضب الإنجليز وطالب بعض الإنجليز بمحاكمته بالخيانة.

وقد بالغ سيد أحمد خان في تأويل الآيات والأحاديث حسبما يريد، ولم يمض على أصول الاجتهاد الإسلامية، والحق يقال إنه رغم اختلافه مع بعض علماء المسلمين في كثير من القضايا إلّا أنه لم يكوّن فرقة، ولم يدّع التجديد، ولم يدّع الإمامة، ولم يدّع النبوة، ومن هنا فأخطاؤه أخطاء اجتهادية إلّا أن بعض المسلمين هاجموه بشدة، وقال البعض أن مرزا غلام أحمد قد أخذ أفكار سيد أحمد خان فيما يتعلق بعيسى عليه السلام[٤٠].

كما رأى البعض أن سيد أحمد خان انحرف عن الاعتدال في دراسته للأحاديث، وخاصة فيما يتعلق بالأحاديث الضعيفة[٤١].

وقد هوجم سيد أحمد خان من مواطنيه بالهند ومن الإنجليز الذين أتهم بموالاتهم ومن المفكرين المسلمين في البلاد العربية الذين وصلتهم أفكاره عن طريق مفكري الهند ممن يعرفون العربية.

ورغم أن الشيخ أبا الحسن الندوي ينتقد حركة سيد أحمد خان؛ إلّا أنه لم يذكر أن حركة ندوة العلماء التي أشاد بذكرها كانت امتداداً مباشراً أو غير مباشر لحركة سيد أحمد خان أو إن صح التعبير جناحاً من أجنحتها، فشبلي النعماني وزملاؤه هم أولاً وأخيراً من تلاميذ مدرسة سيد أحمد خان.

واعترف الشيخ الندوي أن الدكتور البهي في كتابه «الفكر الإسلامي الحديث»[٤٣] قد فهم أن المذهب القادياني انبثق عن الحركة التجديدية التي قام بها السيد أحمد خان، ثم قال وليس الأمر كذلك فإن السيد أحمد أنكر على مؤسس القاديانية ادعاء النبوة وعارضه[٤٤].

ويعيب الشيخ الندوى على سيد أحمد خان أنه «لم يعن بتعليم الفنون والعلوم التطبيقية العملية العناية التي تستحقها... بل إنه ــ سامحه الله ــ عارض في بعض الأحيان تعليم الصنائع والعلوم معارضة شديدة ، وكان نتيجة ذلك أن الجامعة الإسلامية اتجهت اتجاهاً علميًّا أدبيًّا محضاً»[٤٥].

والحقيقة أن الشيخ الندوى تناسى الظروف التي أحاطت بالجامعة الإسلامية، وأن الصراع بين الإسلام والمسيحية من جهة وبين الاسلام والهندوكية من جهة أخرى كان فكريًّا على أشده، وبحاجة إلى من يواجهون الهجمات الموجهة ضد الإسلام فكرياً، بالإضافة إلى الظروف المادية التي كانت تقف حائلاً دون تعيين أستاذ جديد، والظروف التي مر بها سيد أحمد خان تمر بها الندوة منذ قديم

وحتى الآن، فالندوة لم تتجه رغم ماتتمتع به من حرية مركزية إلى تعليم حتى الحرف والصناعات التي قد تفيد الطلاب المسلمين.

وقد اعترف الشيخ الندوي بما كان لسيد أحمد خان من نفوذ واسع النطاق عميق داخل المجتمع الإسلامي الهندي، وبتأثيره على الأدب والفكر وبأن حركته ملأت الفراغ الثقافي والاقتصادي الواقع في المجتمع الإسلامي الهندي، وعالج ــ إلى مدى محدود ــ القلق واليأس المسيطرين على نفوس المسلمين، وتخرج من هذه الجامعة بعض خيرة الشباب وقادة الفكر والزعماء وأدباء كبار وشخصيات قوية قادت حركة «الخلافة» وحركة التحرير في الهند. وساهمت في قيام دولة باكستان[٤٦].

ورغم هذا اعتبر د. أحمد محمد مخلوف أن سيد أحمد خان ظهر على الملأ بدعوى جديدة، حيث أعلن مبادئه الفلسفية والتي منها «لاوجود لله»؟ وهللت له الأوساط البريطانية وسيد أحمد خان طوال حياته كان سلبياً في كل سلوكه بالنسبة للتضامن الاسلامي في الهند[٤٧]...إلخ.

ولا أدري من أين استقى الدكتور مخلوف معلوماته التي سردها في كتابه عن القاديانية إلّا أننا من ناحية أخرى نرى الأستاذ أحمد أمين في «زعماء الإصلاح»[٤٨] يقول فيه رأياً معتدلاً، وكذلك معظم الكتاب في باكستان والهند ومن درس الظروف التي كانت تمر بالمسلمين آنذاك[٤٩].

وعلى كل حال فلم تنقل مؤلفات سيد أحمد خان إلى العربية حتى الآن ورغم كل هذا فلا يمكن لأحد أن ينكر ــ حتى من عارضوا سيد أحمد خان في حياته أو بعد مماته ــ جهود سيد أحمد خان في خدمة الإسلام والمسلمين على قدر طاقته وبقدر ما سمحت له ظروف زمانه وثقافته، وفي خدمة الأدب الأردي بطريقة جعلت منه أدباً حيًّا يُعبر عن الحياة بجميع أوجهها، وهذا ما سيتضح أكثر لدى رفاق سيد أحمد خان ممن عاونوه وساعدوه واتفقوا معه أحياناً واختلفوا معه أحياناً أخرى.

رابعاً : الشيخ ألطاف حسين حالي وأدب الإصلاح (الشعر والنثر)

ولد الشيخ ألطاف حسين حالي عام ١٢٥٣هـ/١٨٣٧م في باني بت ويقال، إن سلسلة نسبه تمتد إلى الصحابي الجليل أبي أيوب الأنصاري(٥٠) ــ توفي أبوه وهو صغير وأصيبت أمه بالمرض فكفله أخوه الأكبر، وواجه حالي مشكلات مادية لم تعوضه عنها شفقة أخيه ومحبته.

حفظ حالي القرآن الكريم ودرس القراءات، وبعدها درس الفارسية والعربية كل هذا وعمره لا يتجاوز السابعة عشرة، وتزوج مبكراً إلّا أن زواجه لم يشغله عن طلب العلم وكانت الحالة المادية لزوجته طيبة مما هيأ له ظروفاً مناسبة رغب حالي كثيراً في حضور مجالس العلماء والأدباء فانضم إلى حلقة «غالب» و «ذوق» وغيرهما وتحمس لقول الشعر، وكان في العشرين من عمره حين اندلعت ثورة التحرير عام ١٢٧٣هـ/١٨٥٧م فتركت أحداثها المؤلمة تأثيرها على فكره، وكان لها دخل كبير في تشكيل عاطفته الإسلامية وحركته الإصلاحية.

تنقل حالي من عمل إلى آخر وظل يعمل لأربع سنوات في لاهور مراجعاً ومصححاً للكتب المترجمة إلى الأردية، واشترك في محافل الشعر هناك، بعدها انتقل من لاهور إلى دهلي وانضم إلى المدرسة الإنجليزية العربية **Anglo- Arabic School** وكان ذلك في وقت بدأت التأثيرات الغربية تعم الهند، وبدأ الطلب يتزايد على العلوم والفنون الحديثة التي أصبحت شرطاً لإظهار الجاه والعز، ومصدراً للفخر والقضاء على مركبات النقص لدى أفراد المجتمع، إلّا أن المسلمين لم يشعروا بهذا التغيير بصفة خاصة فقد حرموا منذ سنوات من السلطة التي سلبت من أيديهم، ولم يفهموا كثيراً من تعقيدات الحياة حولهم، ولهذا لم يشعروا بالتغيير الذي يدور حولهم؛ إلّا أنّ مصلحي الأمة شعروا بواجبهم تجاه الجيل الجديد من المسلمين، ومن هنا ظلوا يبحثون عن الطريقة التي تساعدهم في أداء واجبهم ومن هنا دعا سيد أحمد خان ــ كما ذكرنا المسلمين إلى أن

يستأنسوا الحياة الجديدة، وهكذا وافقه حالي لأنه كان يريد خير الأمة الإسلامية.

انضم حالي إلى سيد أحمد خان بعقله وقلبه واشترك معه في جميع نشاطاته الإصلاحية والعلمية والتعليمية، وساعده سيد أحمد خان على أن يجعله متفرغاً للأعمال العلمية فأعطاه منحة وبهذا لم يعد حالي بحاجة إلى العمل في المدرسة الإنجليزية العربية.

وقد ترأس حالي عام ١٣٢٥هـ/١٩٠٧م جلسات مؤتمر تعليم الأمة الإسلامية الذي عقد بكراتشي وكان ذلك في فترة انتهي فيها من مشاغله العلمية وبعدها بسنوات وفي آخر يوم من أيام سنة ١٣٣٢ ــ ١٣٣٣هـ/١٩١٤م توفاه الله ودفن حيث ولد في باني بت.

أدب الإصــلاح عند حالـي

(أ) الشعــــر

يحتل حالي مكانة مرموقة في الأدب الأردي، فقد جدد في أشعاره، كما أنه يُعَدُّ الأستاذ الأول في النقد الأردي، وأول من كتب فن السوانح، تأثر بحركة سيد أحمد خان فأكد على ضرورات الحياة الجديدة، واتجه إلى التركيز على إصلاح المسلمين وانتشالهم مما أصابهم من انحطاط أخلاقي وسياسي واجتماعي.

درس حالي التراث الشعري القديم وحاول أن يكتب شعراً ونثراً بأسلوب جديد، إلّا أنه متصل بالتراث، فلم يجعل محاولات التجديد تقتلعه من جذوره الممتدة عبر تراث الأدب الإسلامي سواء الأردي منه أو العربي أو الفارسي، واتسمت أشعاره بالطابع الأخلاقي فهو يذكر المسلمين بأيام مجدهم وما وصلوا إليه في الهند من ذل، ويذكرهم بما كانوا عليه من علم وما وصلوا إليه من جهل.

وينقد المكر والرياء والضغينة والشحناء التي سيطرت على المجتمع الإسلامي يقول:

«افهموا أن الدنيا الدنيئة ماهي إلّا زخرف مآله الزوال...
واعرفوا أن سيرة العالم ماهي إلّا حكاية من الحكايات...
إن بَدَأتم عملاً عظيماً فأكملوه واتقنوه...
ولتفهموا أن كل نَفَس من من أنفاسكم يحمل عُمْراً خالدًافقدروه»(نص ٣).

أما الرثاء عند حالي فقد تجاوز الاتجاه الذي ظل عليه في شبه القارة الهندية، إذ كانت المرثية تنشط في المحرّم ليسمعها الناس، ويبكون ويضربون صدورهم، ويولولون، فنصح حالي الشعراء أن يبحثوا عن ميادين جديدة بدلاً من الطواف في هذا «الزقاق القديم» وكتب حالي نفسه مراثي شخصية، فأوجد أساساً جديداً للمراثي الأردية إذ مزج رثاءه للشخصيات الإسلامية برثائه لعظمة الإسلام في الهند.

وكتب حالي منظومة قوية طويلة عرفت في الأدب الأردي باسم «مُسَدّس حالي»(*) انتشر بين الناس كما تنتشر النار في الحطب وأصبح اسمه يجري على كل لسان بين المسلمين(٥١)، والشهرة التي نالها «المسدس» لم تكن بسبب نمطه بل بسبب موضوعه، فقد كان المسلمون بحاجة إليه، وفكرة حالي الإصلاحية لم تكن موجهة بطريقة مباشرة، بل كانت تجري في الهواء الذي يتنفسه الناس(٥٢)، فقد أوضح حالي لهم تطور حياة المسلمين الثقافية والحضارية والعلمية، وأوضح ظهور الإسلام وانتشاره في الهند، ثم ما أصابه في الهند من ضربات مؤثرة جعلته ينكمش رويداً رويداً تحت تأثيرها، وكان هدف حالي إيقاظ الشعور القومي لدى المسلمين، والقضاء على الأضرار المتلاحقة على الأمة والتي أصابتهم نتيجة للانحطاط الاجتماعي والأخلاقي وابتعاد الأمة الإسلامية في الهند عن الإسلام، وقد وصف سيد أحمد خان هذا المسدس

(*) المسدس: نظم تتحد فيه قافية الشطر الأول والثاني في البيت الأول مع قافية الأول والثاني في البيت الثاني بينما يأتي البيت الثالث بقافية جديدة في شطريه. انظر ما أوردناه من أشعار من مسدس حالي (نص رقم ٨).

بقوله: «إنه يعد من الأعمال الحسنة لحالي يوم القيامة».

ولابد أن نذكر هنا أن بعض الناس عارضوا حالي في مسدسه هذا، وقد أورد حالي بعض الوقائع التي كانت ترسم صورة صحيحة لحالة الأمة الاسلامية.

لقد فسّر حالي أسباب الانحطاط الاجتماعي والسياسي والأخلاقي للمسلمين في الهند لقد كان للمسلمين شخصيتهم الفريدة، كان لهم كيانهم المنفصل مادامو متمسكين بدينهم إلّا أنهم فقدوا كل هذا حين أفلت من يدهم حبل الإيمان، لقد جاء المسلمون للهند وحكموا البلاد حين تمسكوا بالإسلام، وحين أضاعوا شخصيتهم بتخليهم عن دينهم أضاعوا أنفسهم.

يقول في منظومة «شكوى الهند»:

«الوداع أيتها الهند الوداع أيتها الروضة التي لم يعرف الخريف طريقه إليك
لقد بقينا هنا أياماً كثيرة.
ولكن بقينا ضيوفاً غرباء...»(نص ٤)

ويقول حالي أيضاً:

كنا واثقين أن يحل بنا النحس بالتدريج
وفي النهاية قضيت علينا يا أرض الهند هكذا والتهمتينا واحداً واحداً
ذلك لأنه لم يبق فينا دين، ولم تبق لنا دولة، ولم يبق فينا علم ولا معرفة.
أين اختفت تلك النعمة التي أتمها الله علينا»(نص ٥)

ويختم حالي قصة المسلمين المؤلفة بقوله:

«يجب أن ننسي هذه الأحاديث
ولكن...
هل من الممكن أن ينسى الإنسان
منظر الليل حينما يصبح؟
لم يمض على خراب هذا الحفل مدة طويلة

فحتى الآن يرتفع الدخان
من رماد شمع المحفل.
إن آثار أقدام المسافرين تنطق قائلة يا أرض الهند
لقد مرت من هنا حالاً قافلة عزيزة فاضلة
ماجرى لنا هو عبرة للآخرين.. أكرمكم الله لقد أنصتم كثيراً إلى قصتنا...»(نص ٦).

وهكذا عبر الشاعر عما يعتصره من آلام، فرغم محاولته النسيان لا يستطيع، وليله لم يطلع بصباحه، ولكنه طلع بصباح الآخرين، وآثار حضارة المسلمين لاتزال قائمة أمامه، ملامحها واضحة، وكم كان الشاعر مؤثراً حين قال إن آثار أقدام المسلمين تنطق، وإن قافلة المسلمين العظيمة قد عبرت أرض الله، ولا ينسى الشاعر أن يوجه حديثه إلى المسلمين كافة فما حدث في الهند هو عبرة لجميع المسلمين. ولم يكتف حالي بهذا بل وجه أشعاره للنقد البناء وحمل حملة شديدة على تقليد المسلمين لعادات الهنادكة فيما يتعلق بالأرملة التي يموت زوجها، والتي كانت تعد في نظر الهنادكة منحوسة، وقلّد المسلمون الهنود للأسف الهنادكة في هذا ولم تكن أشعار حالي نصائح مباشرة بل استخدم أسلوباً شعريًّا مؤثراً. يقول:

«الدنيا كجدار من الرمل، الدنيا مثل النور البرّاق
يجذبنا ويتلاشى سريعاً...»(نص ٧)

حالي ومحبته لرسول الله ﷺ :

سبق حالي إقبالاً في التركيز على بيان الأخلاق الطيبة الحسنة لرسول الله ﷺ يقول حالي في مدح الرسول في مسدسه المشهور:

«هو النبي فخر العرب
زينة المحراب والمنبر

رافق ذات يوم جميع أهل مكة
وذهب ــ كما أمر الله ــ صوب الصحراء
ذهب هناك على جبل الصفا وقال:
آل غالب...
هل تصدقونني أم تكذبونني إن حدثتكم؟
قالوا جميعاً:
لم نسمع منك كذباً قط
ولم نر من عملك ما ينم عن الكذب أبدا.
قال النبي:
لو كنتم تصدقونني إلى هذا الحد
فهل تصدقونني لو أقول لكم إن جيشاً جراراً
يكمن وراء جبل الصفا...
يريد أن يفتك بكم؟
قالوا: كلامك صادق... فأنت الصادق
والأمين منذ الطفولة
قال النبي : لو قبلتم كلامي فاسمعوا...
لايوجد خلاف فيما سأقول
القافلة سترحل من هنا
والدنيا فانية
فاخشوا الساعة المقبلة...»(نص ٨)(٥٤).

وحالي في مناجاته لرسول الله ذكر صفاته الأخلاقية التي يجب علينا أن نتبعها:

«كم كان سلوكك حميداً...
ذلك السلوك الذي اتبعته مع القوم

الذين أخرجوك من دارك ووطنك
لقد دعوت بالخير لمن آذووك
وعفوت عن أخطاء الحاقدين الأشرار
الذين وضعوا لك السم في الطعام
إن مشاهدة عفوك وترحمك
جعلت البغاة الطغاة يخضعون أخيراً لأوامرك
ويتوبون ويتبعون هدايتك».

وفي مسدس حالي أكثر من «بند» ذكر فيه حالي الأخلاق النبوية، نختار من بينها بعض الأبيات:

«لُقِّب من بين الأنبياء «برحمة للعالمين»
ملجأ للفقراء ملاذ الضعفاء
والي اليتامى ومولى العبيد
يتسامح...
لايحمل في قلبه كرهاً حتى للحاقدين...»

وقد وضع حالي عادات أولئك الناس الذين يقولون دائماً ويؤكدون على أنهم يتبعون السنة النبوية على محك أخلاق الرسول الكريم، وهم أولئك الناس الذين لم يتجاوز تقليدهم للسنة الأمور الظاهرية، بينما جاءت أمور أخلاقهم وعاداتهم معاكسة تماماً لماكان عليه الرسول من أخلاق حميدة[٥٥].

«الدنيا كجدار من رمل
وهي كحب من نوع رديء
لاداعي للخوف من المتاعب فيها
ولا داعي للتبختر على نِعمها ومسراتها
لامجال للهو ولا مجال للحزن
فكل هذا مَعرِض ومعرض لبرهة قصيرة

المسرات تأتي وتروح
والرغبات تمضي من حولنا
والآمال كلها كالظلال المتحركة».

(ب) النثـــر

بدأ حالي مؤلفاته النثرية بأسلوب غلب عليه أسلوب المناظرات، وبعدها تطور أسلوبه تحت تأثير مدرسة سيد أحمد خان.

ومن المؤلفات الأولى لحالي كتاب كتبه عن مولد رسول الله ﷺ ويتضمن عبارات الحمد لله، ثم ذكره لرسول الله ﷺ. وينتهي بمناجاة، ويقع الكتاب في ٩٨ صفحة وهو مليء بالكلمات العربية والفارسية.

وكتابه الثاني بعنوان «ترياق مسموم» وهو رد على كتاب تحقيق الإيمان للمرتد القس عماد الدين وكتبه حالي سنة ١٢٨٤هـ/١٨٦٧م واتجه فيه حالي إلى استخدام أساليب الاستدلال بدلاً من الانسياق وراء العاطفة.

ومقدمة الكتاب تتضمن عدة أسئلة يجيب عليها في بابين الأول: شروط المناظر والباب الثاني في الرد على دعوى النصارى بأن الرسول ﷺ لم تكن له معجزات.

وفي سنة ١٢٧٧هـ/١٨٦٠م كتب القس عماد الدين كتاباً باسم «تاريخ محمدي» قرأه حالي فاستشاط غضباً ورد عليه ردًّا مفحماً جمع فيه دلائل عديدة عن طريق البحث والتحقيق وقد نشر حالي كتابه بعنوان «رأي منصف عن تاريخ محمدي»(٥٦).

ومن الأدب الإصلاحي كتاب حالي «مجالس النساء» وهو حوار بين عجوز وابنتها تعترض فيه الابنة على طريقة وأسلوب حياة الأم المليئة بالبدع والتقليد الأعمى، ويوضح حالي في كتابه الأفكار القديمة التي سيطرت على النساء

المسلمات في شبه القارة، وما أصابهن من وهم وضيق نظر، وإيمانهن بالشعوذة والتنجيم وما إلى ذلك، وشرح كيفية علاج هذه الأمور.

ويركز على تعليم وتربية الأطفال ومسئوليات الأم، وكيف يمكن للأم أن تربي أطفالها، وخطورة الشدة المفرطة والحب الزائد، كما أوضح حدود حرية المرأة فيما يتعلق بالزواج وضرورة تعليم المرأة حتى يمكنها تعليم أبنائها وتربيتهم بطريقة صحيحة، وحاول حالي أن يحيط بكل جوانب الأسرة حتى يكمل جميع جوانب الإصلاح الاجتماعي.

ورغم أن «مجالس النساء» ليست رواية بالمعنى المفهوم إلّا أنها حلقة من حلقات تطور الرواية الأدبية الإصلاحية، فقد كان حالي يوجه كل اهتمامه إلى إصلاح الأمة، وإصلاح الشعر، وإصلاح التعليم والتربية لا لكتابة القصة أو إنشاد الشعر وقد نجح حالي في تحقيق هدفه.

خامساً : شبلي النعماني والتعليم الإسلامي

ولد محمد شبلي النعماني عام ١٢٧٣هـ/١٨٥٧م في قرية من قرى أعظم گرهـ نشأ في حضن أبيه، وتلقّى تعليمه الأوّلي في قريته، ثم التحق بالمدرسة العربية في أعظم كَرهـ وقرأ بعض كتب الأدب مع الشيخ محمد فاروق الذي كان يقول لشبلي:

«أنا أسد عرينه العلم أنا أسد وأنت شبلي»[٥٧].

درس شبلي الحديث والفقه في رامبور ثم ارتحل إلى لاهور طلباً للمزيد من العلم فدرس الحماسة والأدب العربي، ثم مال إلى دراسة الحديث فدرسه على يد الشيخ أحمد علي سهارنبورى، وسافر مع أبيه للحج وهو في التاسعة عشرة من عمره سنة ١٢٩٣هـ/١٨٧٦م وتنقل بين مكتبات المدينة المنورة[٥٨].

اشتغل شبلي بالدرس والتدريس بعد عودته من الحج، ولم يعمل بالمحاماة رغم أنه اجتاز امتحان المحاماة سنة ١٢٩٧ ــ ١٢٩٨هـ/١٨٨٠م وتقلد عدة وظائف منها وظيفة أستاذ للغة العربية والفارسية في على گرهـ ١٣٠١هـ/١٨٨٣م ثم اختاره سيد أحمد خان ليعمل أستاذاً للعربية والفارسية، وظل شبلي يعمل معه لمدة ست عشرة سنة، وفي على كَرهـ اتصل شبلي بسيد أحمد خان وحالي والبروفيسور أرنولد وأهل العلم الآخرين، وحضر العديد من المجالس العلمية فاستفاد كثيراً من مكتبة سيد أحمد خان الذاخرة، واطلع على المؤلفات العربية، ودرس الفرنسية على يد أرنولد ودرّسه العربية، وفي على گرهـ واتته فكرة الكتابة عن مشاهير الإسلام، فكتب المأمون وسيرة النعمان، وفي عام ١٢١١هـ/١٨٦٢م سافر إلى البلاد العربية والإسلامية والتقى بعلماء المسلمين، وزار المكتبات وبحث عن المواد اللازمة لكتابة «الفاروق» إلّا أنه لم يجدها فعاد وكتب كتاباً عن سفره(٥٩).

وفي سنة ١٣١٤هـ/١٨٩٦م انتقل إلى حيدر آباد الدكن حيث نال تفرغاً للقيام ببعض المؤلفات، وفي ١٣١٧هـ/مايو ١٨٩٨م ترك علي گره ليعيش في أعظم كَره وانتقل بعدها إلى حيدر آباد سنة ١٣١٩هـ/١٩٠١م حيث عمل في هيئة التعليم ونشر بعض الكتب، وعين أول سكرتير لجمعية تطوير اللغة الأردية عام ١٣٢١هـ/١٩٠٣م وعمل مديراً لنظارة العلوم والفنون، وأسهم في حركة الندوة وعين مديراً لها عام ١٣٢٣هـ/١٩٠٥م، وساهم في تأسيس دار العلوم التابعة لها(٦٠). واختلف مع أهل الندوة واضطر إلى العودة إلى أعظم كَرهـ عام ١٣٣٢هـ/١٩١٣م وقد استفادت ندوة العلماء من شبلي كثيراً فقد عرف العلماء بالعلوم الجديده، وبذل جهداً كبيراً في إنقاذ المسلمين الراجبوت والجات في مناطق دهلي وآكَرهـ وراجبوتان من فتنة حركة «آرية سماج» الرامية إلى تحويل المسلمين عن دينهم وإدخالهم في الهندوكية(٦١)، وأثناء إقامته في أعظم كَرهـ أكمل كتابه «سيرة النبي» وتوفي شبلي في ٢٨ من ذي الحجة ١٣٣٢هـ/١٨ نوفمبر ١٩١٤م.

شبلي ودفاعه عن الإسلام :

كان شبلي من العلماء الذين مزجوا بين القديم والجديد. وقد أوضح عظمة القيم الإسلامية وتفوقها على كل ماهو جديد في نظر بعض علماء الهند، كان باحثاً ومحققاً وأديبًا وشاعراً وخطيباً ومتحدثاً، وقبل كل هذا مسلماً قلباً وقالباً. وشبلي هو بحق رائد كتابة التاريخ الحديث في الأدب الأردي، فقد شعر بالحاجة الملحة لكتابة التاريخ الإسلامي بطريقة يرد بها على هجمات غير المسلمين، ورغب في أن يجعل للكتابة التاريخية الأردية خطًّا يتماشى مع أساليب المؤرخين الأوربيين في القرن التاسع عشر[٦٢]، إلّا أنه لم يكن مقلداً لأحد، بل امتازت كتاباته بالأصالة، وكان معتدًّا برأيه يثبت على دعواه دائماً بالشواهد المؤكدة والدلائل المعقولة.

في تلك الفترة اشتد هجوم الإرساليات التنصيرية وكذلك أتباع حركة «آرية سماج» على الإسلام والمسلمين، كما عمد المستشرقون الأوربيون إلى تجريح العلوم الإسلامية والتاريخ والحضارة الإسلامية تجريحاً شديداً، وانتشرت اعتراضاتهم بسرعة نظراً لانتشار التعليم الإنجليزي، ومن هنا رفع شبلي قلمه يدافع عن الإسلام.

وكان العلماء آنذاك يكتبون ضد التصوف الأعجمي الداعي إلى الخمول والكسل، وضد الفرق الباطلة التي ظهرت بين المسلمين، وكان هذا هو كل عملهم إلّا أن شبلي الذي نال فيضاً من العلماء القدامى، واستفاد من التعليم الحديث اختار أسلوباً وسطاً بين هذا وذاك، أسلوباً يضمن النجاح والتوفيق للأمة الإسلامية وعلى سبيل المثال، فقد رفض فكرة الحرب العدائية، إلّا أنه قال أيضاً بأهمية الجهاد في الاسلام، دافع عن حجاب المرأة وعن ضرورة تعليم المرأة أيضاً، ورأى بل شدد على ضرورة تعريف المسلمين بالجوانب المضيئة في التاريخ الإسلامي حتى يغرس في قلوبهم حب الأعمال الإسلامية، وحب التاريخ

الإسلامي، وحب واحترام الشخصيات الإسلامية التاريخية ومن هنا ركز على:

أولاً: نقل أصول الفكر الحديث إلى اللغة الأردية بقدر مايمكن.

ثانياً : معرفة القضايا الفكرية التي تتعارض مع قضايا الدين والرد عليها.

ثالثاً : الموازنة بين ما ينشر في أوربا من مؤلفات وما هو موجود في المؤلفات الإسلامية.

رابعاً : كتابة تاريخ العلوم الإسلامية الخالصة كالفقه والأصول والتفسير والتعليق عليها.

خامساً: كتابة مقالات عن ثقافة وحضارة المسلمين[٦٣].

وحتى يقدم شبلي صورة واضحة وصحيحة لطريقة الحكومة الإسلامية اختار حياة عمر الفاروق، والحقيقة أنه بذل جهداً كبيراً، وبحث عن الحقائق ودقق في كل شيء حتى يضع أمام القارىء صورة واضحة تتطابق مع مقتضيات العهد الحاضر. وقد تحدى ــ وكان في تحديه على حق ــ كتّاب التاريخ أن يعرضوا من خلال صفحات التاريخ شخصية جامعة كشخصية الفاروق،وهكذا وبأسلوب آخر أراد شبلي أن يعلن بملء فيه عن تفوق نظام الحكم الإسلامي على جميع الأنظمة في العالم.

وكتب شبلي «المأمون» ليقدم صورة كاملة عن حب الخلفاء المسلمين للعلم ورعايتهم له كما دافع في عدد من المقالات عما وجهه الهنادكة للمسلمين من أن المسلمين لم يهتموا بالعلوم الهندية والآداب الهندية نظراً للتعصب الديني، فكتب ردًّا عليهم عدة مقالات منها: التسامح العلمي عند المسلمين[٦٤]، المسلمون ولغة بهاشا[٦٥]، أثبت فيها أن المسلمين خدموا السنسكريتية والبهاشا وألفوا بها العديد من الكتب، كما دافع شبلي عن السلطان المسلم أورنگزيب عالمگير ضد هجمات الهنادكة فكتب مقالاً بعنوان «نظرة تاريخية على عهد أوزنگزيب عالمگير» أوضح فيه إبداعات عالمگير العلمية والثقافية والإدارية.

ولم يكتف شبلي بالدفاع عن الإسلام داخل الهند بل دافع عن الإسلام خارج الهند أيضاً، فحين حدث نزاع أرمينيا وجهت الاتهامات إلى تركيا، وكتب النصارى أن الرعايا المسيحيين مظلومون في ظل الدين الإسلامي وكتب القس ملكم مكال في جريدة التايمز رجب ١٣١٣هـ/٢ يناير ١٨٩٥م أن الدين الإسلامي ظالم ومتشدد في حق المسيحيين، وأن المسيحيين قاسوا كثيراً في ظل الحكومات الإسلامية، ونشرت أمثال هذه المقالات في دهلي. وبدأت الإرساليات التنصيرية في استخدامها ضد المسلمين، وحينئذٍ كتب شبلي رسالة بعنوان «حقوق الذميين»[٦٦] أثبت فيها بالشواهد التاريخية أن حقوق أهل الذمة محفوظة تماماً في الدول الإسلامية، وأن أهل الذمة يتمتعون بكافة الحقوق. كما بحث أيضاً مسألة الجزية في رسالة منفصلة[٦٧].

ثم أوضح شبلي إنجازات المسلمين وخدماتهم للعالم في القرون الوسطى، فكتب عن المكتبات الإسلامية والحكومات الإسلامية والمستشفيات وأثر حضارة وثقافة الحكومة الإسلامية في الهند، والتعليم الإسلامي قديماً وغيرها كما ردّ ردًّا مقنعاً على التهمة التي وجهت للمسلمين فيما يتعلق بحرق مكتبة الإسكندرية بأمر من عمر، وبحث الأمر بدقة، وفنّد آراء مخترع هذه التهمة أبو الفرج اليهودي وأثبت بالشواهد التاريخية أن هذه المكتبة قد أحرقت منذ زمان بعيد بناء على أمر من قيصر روما جوليس سيزر. ولم يكن لها من أثر ولا اسم في زمان المسلمين[٦٨].

وحين كتب حرجي زيدان المؤرخ النصراني خمسة مجلدات بعنوان «تاريخ التمدن الإسلامي» وكان في ظاهر كتاباته مع الإسلام إلّا أن كتاباته تضمنت سموماً نفثها ضد الإسلام، وترجم كتابه إلى الإنجليزية والأردية، قام شبلي فكتب رسالة بالعربية نقد فيها هذا الكتاب باسم «الانتقاد على التمدن الإسلامي» وقد ترجمت الرسالة فيما بعد إلى الأردية [٦٩].

شبلي والأصالة الإسلامية :

رغم انضمام شبلي إلى حركة سيد أحمد خان إلّا أنه كان يختلف مع سيد أحمد خان في سياسته التعليمية التي رأى شبلي بعد دراسة وتمحيص أنها تضر بالمسلمين أكثر مما تنفعهم، وسيد أحمد خان تأثر بالعلوم الغربية وانبهر بها، حتى أنه رأى أن نقدها أمر غير مناسب، ومن هنا اختلف معه شبلي، ونقد التعليم الجديد، وكتب إلى الشيخ محمد سميع عام ١٣٠٠هـ/١٨٨٣م:

«صقلت جميع أفكاري بعد أن جئت هنا ، وعرفت أن شعبة اللغة الإنجليزية شعبة مهملة تماماً، لنترك أمر الدين جانباً، اتساع آفاق الدارسين، حرية حقيقية، همة عالية، حماس التطور ليس بالاسم فقط، فقط مكان لعرض القميص والبنطلون ليس إلّا».

وقد دفع شوق سيد أحمد خان إلى الرقي أن يقطع نفسه أحياناً عن التاريخ الإسلامي إلى حد ما، فقد سحره الغرب رغم حبه للإسلام، أما شبلي فلم ينتبه إلى ماضي الإسلام فقط بل أوضح عظمته، وحاول غرس العاطفة الإسلامية في قلوب المسلمين، وبينما كان سيد أحمد خان يركز على العقل تماماً فإن شبلي وظّف العقل والقلب والإيمان والدليل كلها في خدمة الدين، وبينما أعطى سيد الجديد الأفضلية في مجال التعليم، كانت لدى شبلي الرغبة الشديدة في مزج القديم بالجديد(٧١).

وكان شبلي أول من اهتم في الهند بقراءة وفهم الصحف والمجلات العربية في وقت لم يكن العلماء يرغبون في هذا، وظل شبلي يعمل على إدخال مناهج اللغة العربية لما لها من أهمية في فهم الإسلام من مصادره الأصلية. وهكذا كتب عام ١٣١٠هـ/١٨٩٢م من القسطنطينية إلى سيد أحمد خان ينتقد النظرية التعليمية بقوله: «للأسف أن مساحة تعليم اللغة العربية في المنهج الجديد مساحة صغيرة جدًّا»(٧٢).

ولا يزال شبلي يؤكد على تعليم اللغة العربية، يقول:

«هل هذا يعني أن الرقي يتم إذا درسنا العلوم والآداب الإنجليزية، وأصبحنا جاهلين في اللغة العربية والعلوم الدينية؟! هل هذه هي وسيلة الرقي الديني والدنيوي؟»[٧٤].

ويقول شبلي مخاطباً سيد أحمد خان:

«أريد أن نعمل شيئاً من أجل علوم اللغة العربية وتدريس الكتب الدينية التي لا وجود لها الآن بالمنهج، إذا ما انعدمت العربية والفارسية فسوف تنعدم معها قوميتنا»[٧٥].

ومع أن شهرة شبلي وعزته كانت في عليگرهـ؛ إلّا أنه ترك عليگرهـ حتى يتمكن من تحقيق آماله وأمانيه في خدمة الإسلام بالأسلوب الذي رآه صحيحاً.

ومن الجدير بالذكر أن شبلي بدأ حركة تهدف إلى إصلاح المدارس العربية، ورغم معارضة بعض العلماء له إلّا أنه لم يتراجع. وهكذا كان تأسيس دار العلوم التابعة لندوة العلماء سنة ١٣١٤هـ/١٨٩٦م على أساس إعداد طبقة من العلماء يجمعون بين القديم والجديد وهكذا أدخل إصلاحات على المناهج، وتمكن بصعوبة من إدخال الإنجليزية والسنسكريتية في المناهج حتى يسهل الرد على اعتراضات المؤلفين الأوربيين، وحتى يمكن إغلاق فم أصحاب حركة «آرية سماج» الهندوكية، وكان شبلي يؤيد إنشاء المدارس والكليات بالإضافة إلى المدارس الدينية، فأنشأ مدرسة عالية في أعظم گرهـ باسم «شبلي سكول»، ورأى وجوب تدريس الفقه الإسلامي وكتب التاريخ والعقائد في المدارس والكليات[٧٦].

ونحن نعتقد أن شبلي قد استفاد من محمد عبده وتلامذته فقد التقى شبلي

به في مصر وعبر شبلي عن حزنه لما رآه من حالة الأزهر المتدهورة. وماكان عليه الطلاب من فساد فكرى. فقد رأى طلبة الأزهر يخرجون في الشوارع يستجدون الناس ويستحلفونهم «اعطني هذا برأس الحسين».

وقد عبر شبلي أيضاً عن حزنه وأسفه فيما يتعلق بالتعليم الحديث، وقال: «هؤلاء أضل سبيلاً» وحين أعلن الشيخ محمد عبده عن «لائحة الإصلاح والتعليم الديني» قال شبلي: لوظل الشيخ شيخاً للجامعة الأزهرية لعشر سنوات فلن يستطيع تنفيذ هذه اللائحة إلّا أن شبلي حمل ملامح هذه اللائحة ليطبقها تطبيقًا عمليًّا في ندوة العلماء»[٧٩].

الاتجاه الإسلامي في أشعار شبلي النعماني :

اتجه شبلي إلى الشعر بطبيعته فقال الشعر بالأردية والفارسية، وأول إنتاجه كان «مثنوى صبح اميد» أي صبح الأمل كتبه عام ١٣٠٣هـ/١٨٨٥م وأوضح فيه حال المسلمين ورسم صورة لحركة سيد أحمد خان الإسلامية كما كتب نظماً بعنوان «تماشائي عبرت» أي مناظر للعبرة اتخذ فيه طابع مسدس حالي، وفي عام ١٣٢٩هـ/١٩١١م ساد القلق عامة مسلمي الهند بسبب أحداث تقسيم البنغال، ثم كانت حرب البلقان ١٣١٢هـ/١٨٩٤م فكتب شبلي نظماً بعنوان «شهر آشوب إسلام» أي مدينة الإسلام المضطربة وهو نظم مليء بالألم والحرقة والأسى، كما كتب نظماً آخر بعنوان «جراغ كشته محفل سي اتهي كا دهوان كب تك» أي «إلى متى ينبعث الدخان من مصباح الحفل المقتول» ولا يزال هذا النظم يثير شجون المسلمين بالهند ويحرك ذكرياتهم حتى اليوم، وفي عام ١٣٢١هـ/١٩١٣م كانت الحادثة المؤسفة لمسجد كانبور الذي هدمه الإنجليز لأن المسلمين كانوا يجتمعون فيه، ودافع عنه المسلمون واستشهد العديد منهم. فكتب شبلي نظماً بعنوان: «نحن قتلى معركة كانبور» (هم كُشتگان معركة كانبورهين)، ولم تقتصر دائرة شبلي الشعرية على التعبير عن

مسلمي الهند فقط بل عبّر شبلي عمّا أصاب العالم الإسلامي من تدهور فأخذ يبث روح الأمل في المسلمين ويبعدهم عن اليأس.

وكتب شبلي أشعاراً دينية خالصة تحدث فيها عن أسباب تدهور الإسلام وعن ابتعاد الناس عن الدين، وأوضح للمسلمين أنه «لو اتبعنا سيرة السلف الصالح، ولو مشينا على درب مسلمي القرون الأولى، ولو اتبعنا التعاليم الدينية الأصيلة فسنتمكن من الخروج من قصر المذلة».

فسبب انحطاط الأمة عند شبلي هو:

«ترك الالتزام بالإسلام ليس اسلاماً»(نص ٩).

وشبلي على عكس حالي، وعلى عكس سر سيد أحمد خان لا يرى أن سبب ضعف المسلمين هو الأمور المادية، بل يرى أن السبب هو الانحراف عن الأصول والقيم الإسلامية.

وشبلي كان يشعر أنه مسلم من مسلمي الهند، ومسلم من مسلمي العالم الإسلامي كله ولهذا كان يدافع عن الخلافة العثمانية.

يقول شبلـــي :

«ضاعت مراكش وانتهت فارس فماذا ترى الآن
إلى متى يظل قلب الرجل المريض (تركيا) ينبض بالحياة
إن زوال الدولة العثمانية يعني زوال الشرع والأمة
يا أحبة إلى متى التفكير في الأهل والأولاد والمنزل»(نص ١٠)(*).

واستخدم شبلي كثيراً أسلوب السخرية والتهكم في معالجة بعض الأمور، ففي منظومة بعنوان «دين اور سياسة» أو إن شئنا قلنا خطاب موجّه إلى أرباب

(*) يشير الى الحديث الشريف «لايؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من ماله وولده».

على كَرهـ، يخاطب شبلي القائمين على جامعة على كَرهـ. ممن خضعوا تماماً للإنجليز فحرّموا على الجامعة أن تدرس علوم الدين الصحيحة، وحرّموا عليها أن تفكر بالمشاركة في إدارة شئون البلاد ورعاية مصالح المسلمين. يقول شبلي:

«قلبوا الصفحات في تاريخ الأمم وانظروا...

وستعرفون الأمور التي قامت على أساسها نهضتها وافهموا... فهي إمّا العاطفة الدينية التي أحالت في لحظة ذرّاتها الباردة إلى شرر..

وإمّا العاطفة الوطنية...

التي أيقظت في لحظة القوى العاملة فيها...

ونحن...

حُرمنا من العاطفتين معاً..

فلم يعد لنا قدر في ميدان السياسة

ولم يعد لناموس شرعنا أي احترام

لم يسمح لنا منذ زمان

أن نقرب مباحث السياسة

لأن هذا كان شعار المسلمين الأوفياء الخاص

والآن...

لم يبق لنا حتى العاطفة الدينية

التي قضوا عليها

لأنّ ذكرها

أصبح من العار... ياللعار...»(نص ١١).

شبلي والصحافة الإسلامية :

جاءت مجلة الندوة في الدرجة الثانية في الأهمية بعد تهذيب الأخلاق. وهي التي أصدرها شبلي عام ١٣٢٢هـ/١٩٠٤م، وكانت لسان حال ندوة العلماء،

وكانت تنشر أفكار شبلي عن القضايا القومية والأدبية والتعليمية والسياسية، والمكانة الأدبية لهذه المجلة «رسالة الندوة» كانت على مستوى عال، وتمثل هدفها في إحداث ثورة علمية وعقلية في البلاد تتسم بالروح الإسلامية، وتربطها بماضي المسلمين الرائع، ومقالات الندوة كانت موجهة في المقام الأول إلى ربط عواطف المسلمين بالعظمة الإسلامية، وكانت تحمل راية وجهة النظر الإيجابية بدلاً من وجهة النظر السلبية، فيما يتعلق بالدين وكان مديرو الندوة التي ظلت تصدر حتى عام ١٣٣٠هـ/١٩١٢م، الشيخ حبيب الرحمن خان شرواني، ثم شبلي النعماني، ثم أبو الكلام آزاد ومن بعده سيد سليمان الندوي وعبد السلام الندوي.

وتلخص هدف مجلة الندوة فيما يلي :

أولاً : تعريف العلماء بالقضايا المعاصرة.

ثانياً : الرد على الاعتراضات الموجهة ضد الإسلام و التاريخ الإسلامي.

ثالثاً : إبراز ضرورة تعليم اللغة العربية.

رابعاً : إيضاح الإبداعات الدينية والعلمية للإسلام.

خامساً : إيجاد تنوع في مجالات البحث العلمي في اللغة الأردية تلك التي بدأها سيد أحمد خان.

ومن الجدير بالذكر أن سيد سليمان الندوى جمع مقالات شبلي وطبعها في ثمانية مجلدات، ومما جاء فيها، تاريخ ترتيب القرآن، حقوق أهل الذمة، الجزية، *الرد على كتاب التمدن الإسلامي لجرجي زيدان، العلامة ابن تيمية*، مكتبة الإسكندرية، المكتبات الإسلامية وغيرها من موضوعات إسلامية خالصة.

نظرة مجملة على أهم مؤلفات شبلي:

المأمون (١٢٠٥هـ/١٨٨٧م) :

يتضمن الكتاب تحليلاً لشخصية المأمون، وصورة واضحة جلية لبيئة

المأمون، كما رسم شبلي صورة للحياة اللاهية للابن وأوضح نتيجة هذا السلوك بطريقة تعطي عبرة مابعدها عبرة، وفسر بعض نقاط الضعف عند المأمون، وبعض الأخطاء وأرجع بعضها إلى ظروف البلاد السياسية والكتاب يعطي صورة واضحة لمجتمع ذلك الزمان ولحضارة بغداد، ومن الجدير بالذكر أن القس بامر كان قد ألف كتاباً بالإنجليزية عن هارون الرشيد، واتهم الحكام المسلمين بالتعصب، وقد رد عليه شبلي في كتابه هذا بصورة ضمنية.

الفاروق (١٣١٦هـ/١٨٩٩م):

كتب شبلي هذا الكتاب بعد أن جمع مواده من مكتبات الهند ومصر وتركيا والشام[٨٠]، وهو من أعز مؤلفاته على نفسه، وقد أوضح فيه بالإضافة إلى ظروف حياة الفاروق الأعظم خصائص الإدارة في عهد الخلافة والخصائص الاجتماعية والثقافية، وأثبت شبلي الأحكام التي أصدرها عمر فيما يتعلق برعايا الدولة من غير المسلمين، وهي الأحكام التي أعطي لها الغربيون صوراً خاطئة، وقد أوضح شبلي معقولية هذه الأحكام، وذكر خصائص الحياة الاجتماعية والإدارية والعلمية والدينية والأدبية في عهد الخلافة العمرية التي استمرت عشر سنوات.

وهكذا أثبت شبلي أن التاريخ ليس مجرد أحداث حربية، أو تناحر سياسي، أو مؤامرات بلاط، بل التاريخ اسم آخر للحضارة الإنسانية.

ولما كان شبلي ميالاً إلى استخدام المصطلحات الجديدة فقد واجه اعتراض البعض على كتاباته، مدعين بأنه بالغ في رسم صورة الثقافة والمدنية في عهد الفاروق، ورغم أن شبلي فعل هذا إلّا أنه في بيانه لجزئيات ذلك الزمان لم يكتب شيئاً يختلف على الواقع والسند[٨١].

وبعد أن شرح شبلي أساس الفتوحات الإسلامية للمسلمين، أثبت أن القانون والعدل كانا الأساس في الفتوحات العمرية، فقد كانت هذه الفتوحات تختلف

عن فتوحات الآخرين، وبمقارنة النظام العسكري لعمر رضي الله عنه بالنظام العسكري للإمبراطورية الرومانية وبقوانين الإمبراطورية الرومانية يتضح تفوق الفاروق.

والكتاب من حيث المجموع من أحسن ماكتب شبلي بعد سيرة النبي، وهو مثال لالتزام الحياد في كتابة التاريخ، ويقال أن سيد أحمد خان لم يكن يتفق مع شبلي في كتابه «الفاروق» لأنه كان يخشى أن يثير من جديد حدة النزاع بين الشيعة والسنة[٨٢].

سيرة النعمان (١٣٠٩هـ/١٨٩١م) :

سيرة النعمان حلقة أخرى في سلسلة كتابات شبلي عن مشاهير الإسلام كتبه عن حياة الإمام أبي حنيفة النعمان، تناول في القسم الأول فيه حياته بالتفصيل وفي القسم الثاني أوضح قضية تدوين الفقه، وطريقة اجتهاد الإمام أبي حنيفة، وفي النهاية أورد ذكر أحوال تلاميذه المشهورين، كما بين عادات الإمام وجوانب شخصيته وبعض نقاط ضعفه كإنسان، وفيما يتعلق باجتهاداته الفقهية قال: «أنا لا أدرى بصفة عامة هل جميع قضاياه يقينية» وأوضح شبلي الأسس العقلية والحضارية للفقه الحنفي وبيّن أن رأي الإمام وقياسه يتفقان مع الحديث.

سيرة النبي (١٣٣٠هـ/١٩١٢م) :

شكل شبلي لجنة باسم «مجلس كتابة السيرة» عام ١٩١٢م، وتبرعت سيدة مسلمة هي زوجة نواب رئاسة بهوبال بالعون المادي لهذا العمل، وبدأ شبلي تأليف الكتاب عام ١٣٣٠هـ/١٩١٢م وأتم المجلد الأول بعد عام. وقام سيد سليمان الندوي فجعله في مجلدين، وقام باستكمال بقية المجلدات طبقاً للخطة التي وضعها شبلي[*].

(*) انظر الصفحات السابقة.

المجلد الأول :

تضمن مقدمة جامعة تناول فيها المؤلف علم الرواية بأسلوب باحث قدير، وبعد أن أوضح علم الرواية بيّن علم السيرة ومكانته وألقى الضوء على حقيقة المؤلفات الأوربية عن السيرة.

تناول بعد ذلك موضوع تاريخ العرب قبل الإسلام، سلسلة نسب الرسول ﷺ ــ نزول الوحي ــ الهجرة. الغزوات بالتفصيل ــ كما ذكر الرسائل التي أرسلها الرسول إلى مختلف ملوك زمانه ــ وأخيراً ألقى الضوء على ظروف وأحداث فتح مكة.

المجلد الثانـي :

تضمن هذا المجلد حياة الأمن والأمان في الإسلام، تأسيس الحكومة الإسلامية، وفاة الرسول ﷺ، ثم عرض عرضاً شاملاً لشمائله ﷺ وخطبه وعباداته وأخلاقه وحياته مع أزواجه المطهرات.

المجلد الثالث :

تناول دلائل النبوة ومعجزات النبي، المعجزات والفكر الحديث، إمكانية المعجزات، غاية المعجزات، المعجزات والقرآن، المعراج وشق الصدر، تنبؤات الرسول، وقد تناول المؤلف الموضوعات بعمق وتحليل.

المجلد الرابع :

بحث المؤلف الموضوعات التالية:
منصب النبوة. أحوال العالم الأخلاقية وقت البعثة المحمدية، ديانات العرب وقت ظهور الإسلام، صفات العرب وخصالهم، التبليغ النبوى وأصوله، أسباب النجاح، جامعية التعليمات النبوية. العقائد أي الإيمان بالله والملائكة والرسول، كتاب الله والآخرة.

وبحث المؤلف بتفصيل ــ مع إيضاح الأدلة ــ نتائج الإيمان بالبرزخ والقيامة، الجنة والنار، القضاء والقدر وحاول حل بعض القضايا الدقيقة التي تعترض الفكر الإنساني.

المجلد الخامس :

بحث فيه المؤلف آثار التعليمات النبوية. الإسلام والأخلاق الحميدة. وبيّن الفرق بين تعاليم النبي الكريم وماجاء به معلمو الأخلاق في العالم، ثم شرح بالتفصيل الفلسفة الأخلاقية وتعاليم الإسلام الأخلاقية، الحقوق والفرائض، الفضيلة الإسلامية، مساوىء الرذائل كالشراب والبغض والخمور والحقد وما إلى ذلك.

ارتحل شبلي عن هذا العالم وكله أمل أن يستكمل أصحابه كتاب سيرة النبي وكان آخر كلماته «السيرة السيرة السيرة»[٨٣]. وهكذا عمل سليمان الندوي بالوصية وأكمل هذا الكتاب الذي نأمل أن يترجم إلى العربية.

وارتجل شبلي شعراً بالعربية يرثي به أمته:

المجد يصحب علمًا حينما يصل والعلم عن قومنا لازال يرتحل
نالوا من الذلِ مالا ناله أحد إذ لأيرى فيهم علم ولا عمل[٨٤]

سادسا : نواب محسن الملك سيد مهدى والعودة إلى الحق

سيد مهدي علي أو سيد محمد مهدي علي من الأدباء والمفكرين الذين انضموا لحركة سيد أحمد خان، ولد في آخر عام ١٢٥٣هـ/١٨٣٧م، تعلم في الكتّاب كعادة أهل بيته، وبعدها درس العربية والفارسية على يد بعض العلماء، وبرع في التفسير والحديث، كما درس بنفسه اللغة الإنجليزية حتى أنه كان يستطيع قراءة الصحف الإنجليزية بسهولة.

فرغ من الدراسة وهو في السابعة عشرة وتقلد بعض الوظائف وكتب كتاباً عن

القانون المالي وآخر عن القانون العسكري، فذاعت شهرته في دنيا القانون وظل يرتقي في سلك الوظيفة، وتقاعد عام ١٣١١هـ/١٨٩٣م فقدم إلى على گرهـ حيث عمل مع سيد أحمد خان ونشر مقالاته في مجلة على گرهـ، وأصبح سكتيراً للكلية في يناير ١٣١٧هـ/١٨٩٩م ووافته المنية عام ١٣٢٥هـ/١٩٠٧م.

وأعلن تحوله عن مذهب الشيعة بعد دراسة عميقة، وفي بداية حياته لم يكن يوافق سيد أحمد خان في أفكاره وعقائده الدينية إلّا أنه بعد لقائه به، وبعد انتقاله إلى على كَره، صار من الأصدقاء المقربين لسيد أحمد خان[٨٥].

اتخذت الحياة الأدبية لمحسن الملك أشكالاً مختلفة، فقد أتاحت له علاقته بسيد أحمد خان كتابة سلسلة من المقالات في مجلة «تهذيب الأخلاق»، وقد نشرت له فيما بعد في كتاب، ووصل مجموعها ثلاثين مقالاً غطّت موضوعات مختلفة، توضح شغفه بالإسلام والأمة الإسلامية، ومعرفته العلوم والفنون، وتلقى مقالاته الضوء على القضايا الدينية والأخلاقية والتعليمية والتاريخية الإصلاحية[٨٦].

كما ألقى محسن الملك عدة محاضرات بلغ مجموعها ثمانين وطبعت باسم مجموعة المحاضرات والخطب.

عودة إلــى الحـق :

بدأ محسن الملك تعليمه الأوّلي بدراسة العلوم الدينية، وشعر بضرورة أن يدرس جميع أطفال الأمة دراسة دينية خالصة في بداية حياتهم، لأن ما يترك من أثر على عقولهم وأذهانهم في تلك الفترة يظل يلازمهم طوال حياتهم، ورأى محسن الملك أن هذه هي الوسيلة ليعيش هؤلاء فيما بعد حياة صحيحة، ولم يكن هذا يعني أنه يعارض العلوم الحديثة بل رأى أن الشباب المسلم حين يدرس هذه العلوم فسوف تساعده على معرفة أسرار الحياة العملية، ورغم أنه

عمل موظفاً بأحد المكاتب في فترة مبكرة من عمره إلّا أنه ظل يقرأ ويدرس ويتعلم، وتدل على ذلك مقالاته التي كان ينشرها في تهذيب الأخلاق، فهي تدل على تبحره في العلوم، وكان شغفه بالعلوم الدينية يفوق الحد، فدرس أديان العالم مع دراسته للإسلام، وكان يريد إثبات تفوق الإسلام من ناحية ومن ناحية أخرى حاول ـــ عن طريق القرآن والحديث وأقوال العلماء ـــ إبعاد التعصب والوهم اللذين سيطرا على المسلمين.

ونتيجة لمطالعاته العميقة وقراءاته المستنيرة ترك المذهب الشيعي، وهو لا يتجاوز الثامنة والعشرين من عمره، ودخل عن اقتناع في مذهب أهل السنة والجماعة وأصبح سنيًّا راسخ العقيدة كما أوضح في مقدمة كتابه «آيات بيّنات»:

«أرفع شكري لله ألف ألف مرة أن وفقني لأصبح من بين أولئك الناس الذين بحثوا بإنصاف أصول المذهبين (السنّي والشيعي) على أمل أن يحققوا نجاتهم وفلاحهم فوجدوا أن مذهب أهل السنة ينطبق والكلام الإلهي، ورأوا أن مذهب الإمامية يتعارض والكلام الإلهي، وهكذا تركوا ماكان عليه آباؤهم، ولم يفكروا ولو للحظة في أمر الانفصال عن عشيرتهم بأكملها فتركوا عقائد الأئمة وابتغوا مذهب أهل السنة والجماعة»[٨٧].

وبعد أن أعلن محسن الملك تحوله عن مذهب الإمامية إلى مذهب أهل السنة والجماعة، حاربه أهله وأقاربه وأصدقاؤه، وهاجموه واتهموه بالجهل والضلال، فأراد أن يرد عليهم ويثبت لهم أنه عرف طريق الهداية، وترك طريق الضلال عن علم وإيمان، يقول محسن الملك:
«ولمّا كان أصدقائي وأقاربي وأخوتي وأعمامي ـــ معظمهم ـــ لايزالون على مذهبهم ـــ الشيعي القديم، فقد اعتبروني ضالًا، ولهذا أردت أن أوضح لهم بالدلائل العقلية الأسباب التي جعلت قلبي ينفر من مذهبهم، وأن أظهر لهم

الشواهد النقلية التي بسببها استحسنت مذهب أهل السنة والجماعة، وعرفت أنه الحق فاتبعته ولهذا أكتب هذه الرسالة في بيان محاسن مذهب أهل السنة والجماعة لعل الله يهدي أخوة آخرين من أخوتي إلى مطالعتها بعين الإنصاف فيتركوا عقائدهم الباطلة.. اللهم آمين»[٨٨].

ويقال إن محسن الملك حين ترك مذهب آبائه واتبع مذهب أهل السنة والجماعة ثار بعض الشيعة، واعتبروه سبباً في تحول أقارب لهم عن العقيدة الشيعية، واتباعهم أهل السنة والجماعة، وبدأ الشيعة يثيرون حوله الشكوك ويروِّجون الإشاعات فقال بعضهم إن معلوماته الدينية محدودة وناقصة، ولهذا فقد تمكن بعض الناس من تحويله عن شيعيته.

وسمع نواب محسن الملك رحمه الله كل هذا ووجد نفسه مضطرًّا إلى الرد عليهم ليوضح موقفه علانية فكتب «آيات بينات »في أربعة أجزاء وقال فيه :

«مين نى ناقص معلومات كي بناپر مذهب كي تبديل نهين كيا بلكه مذاهب كي گهري مطالعه ني مجهى اس اقدام برمجبور كياهي».

«إنني لم أغير مذهبي نظراً لقصور في معلوماتي بل إنّ المطالعة العميقة في الأديان والمذاهب قد فرضت عليّ هذا التحول».

لقد كشف محسن النقاب عن نقاط كثيرة لم تكن عامة الناس تعرفها، كما كشف النقاب عن عجائب وطلاسم كثيرة تغلغلت في المذهب الشيعي، وجاء أسلوبه جذاباً، وبيانه واضحاً ومؤثراً، واعتمد في تأييد أمره أو نفيه على العديد من الأدلة الثابتة القوية وعمد أحياناً إلى الفكاهة والدعابة فزاد من روعة أسلوبه.

وكان كتابه هذا هدية ثمينة للأدباء المناظرين من أهل السنة والجماعة، كما كان كتاباً جديراً بالمطالعة والقراءة بين جميع أوساط المثقفين بالهند، ليجددوا إيمانهم، وليصقلوا عقائهم حتى يستقيموا ويثبتوا على الطريق الصحيح، طريق العقيدة السليمة، عقيدة السلف الصالح.

آيــات بيِّنــات :

يقع الكتاب كما ذكرنا في أربعة أجزاء ناقش فيها المؤلف مسألة الخلاف الأساس بين السنة والشيعة، وهي مسألة الصحابة رضوان الله عليهم. فأهل السنة يجلونهم ويحترمونهم بينما الشيعة يسيئون إليهم، والصحابة لهم مكانة عالية في الأمة كلها وهم خير المسلمين بينما الشيعة يضعونهم في منزلة منحطة وحتى يقولون بارتدادهم.

ولهذا ناقش محسن الملك هذه القضية فبين فضل الصحابة وأثبت فضل الخلافة الرشيدة، وذلك بالدلائل العقلية وبشهادة التوراة والإنجيل والقرآن وشهادة الأئمة في حق فضل الصحابة، وأثبت المؤلف أن الصحابة كانوا بعيدين كل البعد عن النفاق، ورد على الشيعة في عدة قضايا تتعلق بالصحابة كما بحث في نهاية كتابه قضية «فدك» وأوضح التناقض الوارد في أحاديث الشيعة عن هذه القضية.

سابعاً : الشيخ نذير أحمد الدهلوي والرواية الإصلاحية

ولد نذير أحمد في أسرة عرفت بالزهد والتقوى، وتقلدت مناصب القضاء والإفتاء. ولد في بجنور بشمال الهند سنة ١٢٤٦هـ/١٨٣٠م[٨٩]، درس على يد والده الكتب الفارسية المتداولة آنذاك، كما درس على يد الشيخ نصر الله خان النحو والصرف العربي، وفي ١٢٦٤هـ/١٨٤٦م التحق بكلية دهلي وظل يدرس بها لمدة ثماني سنوات، وتعرف على العلوم الجديدة وعرف أهميتها وضرورتها[٩٠]. وفي سنة ١٢٧١هـ/١٨٥٤م عمل مدرساً بمدرسة في كجرات، وحين اندلعت ثورة التحرير قدم إلى دهلي، وشاءت الظروف أن يتقلد وظيفة في إله آباد، وهناك سنحت له الفرصة لدراسة الإنجليزية والعمل بالترجمة.

بدأ حياته الأدبية في حدود ١٢٨٦هـ/١٨٦٩م، حين نال جائزة عن كتابه «مرآة العروس»، وبعدها نال عدة جوائز عن كتبه: «بنات النعش»،«توبة النصوح»

«مبادىء الحكمة» وفي فبراير ١٣٠٢هـ/١٨٨٤م ترك وظيفته وفضل الانتقال إلى دهلي قانعاً بمعاش شهري قدره ٦٠٠ روبية، وبعدها بدأت الحلقة الثانية من حياته الأدبية حين أبدع في فن الرواية كما بدأ مؤلفاته الدينية بترجمة القرآن الكريم وقد وافته المنية عام ١٣٣٠هـ/١٩١٢م.

الكتابات الدينيـة :

ترجمة معاني القرآن:

بالإضافة إلى ترجمته لمعاني القرآن كتب نذير أحمد حواشي شرح فيها الألفاظ بعبارات سلسة، ومن أمثلة ذلك الحاشية التي كتبها على قوله تعالى: «إن قرآن الفجر كان مشهودًا» بني إسرائيل جـ ١٥.

كتب يقول: «أورد المفسرون معاني كثيرة لكلمة «مشهود»، يقول البعض إن الملائكة الذين يأتون لتنظيم أمور الدنيا منهم ملائكة للنهار وملائكة لليل، ويتم تغييرهم في هذا الوقت، ويقول البعض إن المصلين يجتمعون بكثرة لصلاة الفجر، ويقول البعض الآخر إن وقت الفجر هو وقت استيقاظ القلب وحضوره، وهكذا تتم الصلاة بخشوع وسكينة، وهناك أقوال أخرى كثيرة غير ما ذكرناه، ونظرة على جميع هذه التفاسير تجعلنا نختار الترجمة التي أثبتناها وهي أن معنى قرآن الفجر هو في الظاهر «قرآن الفجر» ولكن المقصود منه صلاة الفجر»[٩١].

وقد استفاد مترجمو القرآن الكريم من ترجمة نذير أحمد، فقد كتب معاني الألفاظ بالخط الهلالي، وكتب حواشي مفيدة، وشهد له في ترجمته عدد كبير من علماء الهند[٩٢] الذين استفادوا من ترجمة نذير أحمد، إلّا أن بساطة أسلوب نذير وميله إلى الكتابة أحياناً بلغة العامة كانت سبباً في رفض بعض الشيوخ للترجمة ككل وحتى الإفتاء بكفره.

الحقوق والفرائض:

أعد نذير أحمد فهرساً مفصلاً لموضوعات القرآن، وجعله في كتاب بعنوان «الحقوق والفرائض» واستشهد فيه بالحديث الشريف، وقسّمه إلى ثلاثة مجلدات عن الحقوق والفرائض في الحياة الإسلامية وبحث في كتابه هذا حقوق الله، وحقوق العباد، وحقوق النفس.

ويتميز كتابه هذا بأنه غطى جميع الأحكام الدينية بتفاصيلها فيما يتعلق بجميع جوانب العقائد والمعاملات والآداب والأخلاق والحقوق والواجبات، فلم يترك أي مسألة إلّا ودرسها، كما يتميز الكتاب أيضاً بحسن الترتيب، فقد قسم الكتاب إلى أبواب وفصول، وضمن كل فصل عدة عناوين، وتحت كل عنوان يذكر عدة آيات قرآنية مع ترجمتها، ويعطي المصادر مع التحشية، ثم يذكر الأحاديث الثابتة مع الترجمة، ويذكر السند وبعدها يدلي برأيه،هو تحت عنوان «من المترجم» فيبحث القضية من جميع جوانبها.

والمؤلف في كتابه هذا يؤكد بشدة على الجانب الاجتماعي أي المعاملات الخاصة بالتعاليم الدينية؛ لأن الهدف الأساسي للدين والشريعة هو صلاح وفلاح الحياة الدنيوية، لقد وضع المؤلف ظروف عصره ومتطلباته على محك البحث، محاولاً استخراج واستنباط الأحكام من القرآن والحديث، ولأنه كان يرتاب في حركة التجديد التي ظهرت في الهند فيما يتعلق بالحقائق الدينية فقد كان يتبع وجهة نظر السلف الصالح دائماً. وحاول نذير أحمد أن يرتب نظاماً فقهيًّا متوازناً ومعتدلاً ــ وتعد هذه من المحاولات الأولى لتجديد الفقه الإسلامي[٩٣].

الاجتهـــاد:

كتب نذير أحمد كتابه «الاجتهاد» لينقد به علماء الصوفية، وغلوهم وبدعهم من ناحية، ولإصلاح عامة المسلمين والشيوخ الذين اتخذوا من الدين حرفة من ناحية أخرى، كما نقد فكرة الفصل بين الدين والدنيا وفكرة الإغراق في الزهد

والتواكل وما إلى ذلك، فقد كان نذير أحمد مسلماً أصوليًا اعتمد على القرآن والحديث وعارض التصوف وقال إنه هروب من طريق الإسلام الصحيح[٩٤].

أدعيــة القرآن :

كتاب جمع فيه نذير أحمد الأدعية التي وردت في القرآن الكريم، وكتب لها حواشي مفيدة[٩٥].

الرواية الإصلاحيــة :

ينقسم أدب الرواية عند نذير أحمد إلى فترتين: **الفترة الأولى** من عام ١٢٨٦هـ/١٨٦٩م إلى عام ١٢٩١هـ/١٨٧٤م كتب فيها مرآة العروس ١٢٨٦هـ/١٨٦٩م وبنات النعش ١٢٨٩هـ/١٨٧٢م وتوبة النصوح ١٢٩١هـ/١٨٧٤م، **والفترة الثانية** من عام ١٣٠٢هـ/١٨٨٤م وحتى عام ١٣١١هـ/١٨٩٣م وكتب فيها فسانة مبتلا ١٣٠٢هـ/١٨٨٥م وابن الوقت ١٣٠٦هـ/١٨٨٨م والأيامي ١٣٠٩هـ/١٨٩١م ورؤيا صادقـــة ١٣١١هـ/١٨٩٣م.

وتختلف الخلفيةالاجتماعية والعوامل والدوافع الخاصة بكل مرحلة من المرحلتين عن مثيلاتها، فالرواية الإصلاحية عند نذير أحمد كانت ملحقاً بحركة سيد أحمد خان، واهتم نذير أحمد بإصلاح الحياة داخل البيت الإسلامي وداخل الأسرة المسلمة، وهكذا تناولت روايات الفترة الأولى إصلاح المرأة، وهذا لم يكن له علاقةبحركة سيد أحمد خان إذ يريد نذير أحمد التركيز على القضايا التي يقوم عليها عماد الحياة الأسرية داخل المنزل أو مايطلق عليه «حسن المعاشرة»، أمّا روايات الفترة الثانية فتميزت بموضوعاتها التي أحاطت بالقضايا القومية والاجتماعية.

بدأ نذير أحمد يفكر في كتابة الرواية الإصلاحية كجزء من تعليمه لبناته،

إذ شعر بضرورة مثل هذا الفن القصصي وأهميته لجذب الفتيات وبالتالي تعليمهن دروس الأخلاق.

يقول نذيـرأحمد:

«أردت لبناتي كتباً يمكن أن تجذبهن وتشدهن للقراءة فبحثت ونقبت فلم أجد، وهكذا بدأ هذا العبد المسكين تصنيف كتاب يتناسب مع عمر كل واحدة منهن فكتبت (مرآة العروس) للبنت الكبرى، وللصغرى كتبت (منتخب الحكايات)، ولابني بشير كتبت (جند بند) أي (مجموعة النصائح) ولم أكتب الكتب كلها دفعة واحدة لا بل كنت أكتب عدة صفحات من كل كتاب، وأعطي أولادي كل واحد منهم مايخصه، وهكذا كانت بناتي يقرأن ما أكتب وولدي أيضا كل حسب قدرته وكان بعضهم يستعجلني...»[٩٦].

والحقيقة أن نذير أحمد اهتم بتعليم المرأة وجعلها هدفاً لكتاباته الروائية ففي مقدمته لمرآة العروس يقول إن النساء يجب أن يقمن بمساعدة أزواجهن في جميع أمور الحياة، وأن يكن لهم خير مستشار، أمّا من حيث كونهن أمهات فيجب عليهن تربية أبنائهن تربية عالية، فهذا من واجبهن أيضاً وهذا بدوره يفرض عليهن أن يتعلمن تعليماً عالياً ويطلعن على العلوم المختلفة حتى يتمكنّ من أداء واجبهن على الوجه الأكمل.

وفي قصته «توبة النصوح» تناول مسألة تربية الأولاد، فبعد ثورة التحرير تغيرت تركيبة المجتمع وبدأ عصر الصناعة والتجارة، وصور نذير أحمد المساويء الاجتماعية التي ظهرت في أعقاب هذا التغير الاجتماعي، ووضع تصوره للإصلاح الاجتماعي على أساس الحفاظ على القيم الإسلامية، وهذا نلاحظه في رواية «مرآة العروس» حين ينقد التقاليد القديمة والإسراف وينقد الزوج الذي يترك بيته ويلهو ويوضح نتائج الإسراف وعواقبه الوخيمة وقيام الخدم باستغلال سيدة البيت البسيطة الساذجة.

وفي روايته «بنات النعش» عمد إلى إصلاح الجانب الفكري والأخلاقي للأمة، فلقد كان كبار الناس يخجلون من العمل، وينظرون باحتقار إلى أصحاب الحرف، وكان الأمراء في شوق لاستعراض ثرواتهم بينما فقدوا عاطفة الإيثار والتعاطف مع غيرهم من المسلمين.

ويوضح نذير أحمد من خلال روايته مفهوم المساواة الإنسانية قائلاً بأن الإنسان إذا نظر للآخرين باحتقار، وهو في «فخ الثروة والجاه» ونسي أن خدمة خلق الله فرض وواجب عليه فإن مثل هذه الثروة تكون سوء حظه في الدنيا ووبالاً عليه في الآخرة .

(**ايسي دولت دنيا كاجنجال وعاقبت كاوبال**).

ويرسم صورة لإنسان يجتهد ويكد ويتعب إلّا أنه يشعر بالراحة وهدوء البال، ثم يرسم صورة أخرى لإنسان مثالي يحفظ دينه، عفيف النفس، حسن الخلق وذلك ليثبت أن معيار العزة والشرف ليس في الحسب والنسب ولا في الثروة والمال بل في عمل الإنسان وسلوكه، ويكشف عن العديد من التقاليد الجاهلية التي سيطرت على الحياة الاجتماعية وشاعت حتى نالت درجة الدين والإيمان في شريعة الناس مثل عبادة القبور، التعاويذ السوداء، التنجيم وغيرها من البدع والخرافات التي انتشرت داخل المجتمع.

وقد استخدم نذير أحمد أسلوب السخرية والمزاح من أجل إصلاح الضلال والبدع التي عمت المجتمع، وشدد على الأمور التي تتنافي مع تعاليم الدين وخاصة تلك التي تتعلق بحقوق المرأة.

وقد وجدت روايات نذير أحمد رواجاً استمر نصف قرن تقريباً إن دل فإنما يدل على أنه نجح في برنامج الإصلاح، ورغم معارضة بعض النقاد لفن نذير أحمد نظراً لسيطرة الطابع الإسلامي على كتاباته ممّا أضاع الحبكة القصصية

إلّا أن نذير أحمد طَوّر في الرواية تدريجيًّا، وهذا يتضح في روايته «مبتلا» حيث يرسم صورة لحياة القرية وما يدور من حوار بين ملاك الأراضي والزراعيين والقضايا المتعلقةبهم وما يدور من خداع ولعب في أحكامها، هذا بالإضافة إلى تصوير الحياة الزوجية، وما يقع من غبن على المرأة أحياناً، وابتعاد الرجل عن العدل إذا ماحدث وتزوج بأكثر من واحدة، وما يحدث بعدها من تشابك في قضايا الميراث، ويؤكد على ضرورة اتباع الإسلام وشريعته، وهكذا تتسع دائرة الحياة الإجتماعية للرواية هذا بالإضافة إلى إجادة تصوير الجانب النفسي لشخصياته(٩٨).

أمّا رواية «الأيامي» فهي رواية بمعنى الكلمة كتبها نذير أحمد بأسلوب جديد، وتجربة جديدة، والشخصية الرئيسة في القصة شخصية سيدة متحررة تدعى آزادي بيگم عملت البيئة المحيطة بها بالإضافة إلى عوامل أخرى على تشكيل سلوكها وشخصيتها، والكاتب حين يعبّر عن الحب في روايته فهو حب الزواج، وهو صورة لنجاح الحب الحقيقي بمختلف جوانبه، فبعد الزواج تتحول العلاقة بين الزوج «مستجاب» والزوجة «آزادي» إلى حب صامت وعميق، وتتناول الرواية نقد التفكير المتحرر وما يقابله من غلو في الدين وتشدد، ويقدم نموذجاً للمزج بين القدامة والحداثة والصراع بينهما، وهو ماكان يدور أصلاً على المستوى الاجتماعي، ثم بدأ يغزو الحياة العائلية داخل البيوت، وفي الأيامي يتعرض نذير أحمد كمصلح إسلامي للشخصيات الدينية التقليدية التي تاهت بين البدع والخرافات متناسية أصول الدين الحقيقية، وقد أبدع في هذا لأنه كان يتحدث عن تجارب ذاتية(٩٩).

وفي رواية «ابن الوقت» و «رؤيا صادقة» يعالج أهم قضايا واتجاهات حياة الأمة الإسلامية وإن كان موضوع كل من الروايتين يختلف عن الآخر.

فالهدف من رواية «ابن الوقت» هو بيان جميع جوانب الحياة القومية بينما

تتضمن «رؤيا صادقة» القضايا الدينية في الرواية الأولى وهو يبين نتيجة التقليد الأعمى للحياة الإنجليزية فابن الوقت بطل القصة يخضع لتأثير المستر نوبل، ويترك أسلوب حياته كهندي ويترك طريقة الحياة الإسلامية، ويحاول تقليد طريقة الحياة الإنجليزية، ورغم أنه كتب أنه هو نفسه المقصود بابن الوقت إلّا أنه هو نفسه لم يغير من حياته ولاطريقة حياته حتى تنطبق عليه شخصية قصته ولهذا فهم الناس أنه قصد بروايته سيد أحمد خان، وقد شكا سيد محمود (ابن سيد أحمد خان) لنذير أحمد هذا، وقال له إنه يسيىء إلى والده إلّا أن نذير أحمد رد عليه بقوله «إنني أشتم أولئك الذين يقلدون الإنجليز في حياتهم، وإن أردت أن تأخذ الأمر لنفسك فكما تحب»(١٠٠).

والحق أن نذير أحمد تناول حركة علي گَرهـ كاملة في هذه الرواية، ورسم صورة للصراع الفكري والاجتماعي لذلك الوقت، واتخذ في هذا أسلوباً اتسم بالحب والصداقة لا بالعناد والخصام، ونذير أحمد لم يرفض العلوم الحديثة أو التطور المادي ــ كما أنه لم يكن متشدداً متمسكاً بالقديم على علّاته، بل اعترف بأهمية اكتساب العلوم، وأقر أنها فريضة دينية على المسلمين كما عارض نذير أحمد التقليد الجديد والبدع والخرافات، وهذا ما نلاحظه في روايته ابن الوقت، فالخلاف إذن خلاف عقلاني بين مفكرين تميزاً بالاعتدال وابتعدا عن الجانب الحاد في كل الأمور.

وأوضح نذير أحمد وجهة نظره في المجتمع الغربي والحضارة الغربية وأساس رواية ابن الوقت قائم على القضايا الاجتماعية، وهو يرى أن تشبه المسلمين بالإنجليز في مأكلهم وملبسهم ومشربهم يتعارض مع الإسلام، وهو حين عارض سيد أحمد خان أوضح له بالدليل أن الشريعة الإسلامية سمحة وميدانها رحب فسيح، وذلك بدلاً من أن يقول له «من تشبه بقوم فهو منهم» ففي روايته ابن الوقت أوضح أن أولئك الذين يقلدون الإنجليز تقليداً أعمى فيقلدون المجتمع

الغربي إنما يحرمون من الراحة الجسدية والهدوء الفكري، فتقليد أوضاع الغرب والإسراف إنما هو باعث على التدهور الاقتصادي، وهكذا ضاع بطل قصته في خضم الاضطراب الفكري ومتاهات المصائب الاقتصادية. كما أوضحت الرواية أيضاً أن أولئك الناس الذين يحاولون الاندماج في المجتمع الإنجليزي سيفشلون في تحقيق هدفهم، فهاهو المستر شارب يسيىء الظن بابن الوقت ولا يعيره اهتماماً وهو يعطي صورة لسلوك الحكام الإنجليز بصفة عامة ولطريقة معاملتهم لأهالي البلاد الوطنيين، وهكذا عارض نذير أحمد بشدة الفكر العبودي الذي يصل بالإنسان المسلم إلى مرحلة الخنوع والخضوع لغير الله، ووجهة نظر الكاتب هو أن نترك تقليد ونقل المظاهر الحضارية السطحية، وأن نأخذ من أهل الغرب محاسنهم الحقيقية أى المجاهدة والعمل والعلوم والفنون. وهكذا كان نذير أحمد يريد أن يجعل من أمته أمة مسلمة بحق، فدعاها إلى التمسك بشخصيتها الإسلامية وسلوكها القومي وذاتيتها القومية آملاً أن تحقق الأمة الرقي والتطور من خلال ثقافتها ودينها، يقول الكاتب في رواية ابن الوقت على لسان شخصية «حجة الإسلام»:

«إن لم يبق للأمة دينها، وإن لم يبق لها لباسها، وإن لم يبق لها أسلوبها الحضاري، وإن لم يبق لها علمها، وإن لم تبق لها لغتها، فقد اختفت بالضرورة ملامحها القومية، ثم كيف يمكن أن يتم الإصلاح، وأي أمل يرتجى منها، لو أردنا إصلاح بيت ما فإن هذا لا يعني أن نخلع أساسه ونطيح به بعيداً»(نص ١٢)(١٠٢).

وبينما كان سيد أحمد خان يريد أن يجعل من الشباب المسلم «جنتلمان» أي طبقة من الموظفين يجلسون على المكاتب، فإن نذير أحمد يرى أن دراسة العلوم والتكنولوجيا ضرورة لرقي الأمة الإسلامية، وقد أوضح في «ابن الوقت» أن نظام التعليم الناقص هو سبب البطالة:

«إنّ ماكان يلزمنا وينفعنا هي تلك العلوم التي تطور الصناعة والحرف، وأنتم ماذاتفعلون، تُدَرِّسُون للناس ما يدفعهم للهرب من أعمال وحرف آبائهم، وما يجعلهم ينفرون منها، بل نـرى أنهم قد اتجهوا للدراسة هرباً من هذا الذي ظنوه عاراً»(نص ١٣)(١٠٣).

ونشير إلى نقطة هامة في فكر نذير أحمد هو أنه عارض بشدة فتح باب الاجتهاد على مصراعيه، وإصدار كل من هب ودب فتاوى في الدين، واحتج نذير أحمد على هذا الأمر وجاء في روايته ابن الوقت قوله على لسان أحد شخصياته(١٠٤):

«إن أي غلام مملوك لم يصبه مس من دين، لايدري شيئاً عن الدين يصير مجدداً ومصلحاً إسلاميًّا، وهكذا يبدأ في إبداء رأيه في أصول الدين».

لقد اختار نذير أحمد الجوانب التي تمس حياة الأمة الإسلامية فجعلها أساساً لروايته والرواية تعبر بحق عن روح العصر، وتوضح الحقائق الاجتماعية والصراعات الفكرية التي دارت في تلك الفترة.

ونذير أحمد في روايته «رؤيا صادقة» يعرض موضوعاً دينيًّا، وتمتاز روايته بالحبكة القصصية والربط والتسلسل وهي تدور حول المجتمع القديم في دهلي والبيئة العقلية الجديدة لشباب كلية علي گرهـ، ويعرض الكاتب في قصته مناظرة دينية يوضح فيها الاختلافات في العقائد الأساسية بين مختلف الفرق والرواية تحمل بين طياتها عاطفة تبليغ الدين.

ونذير أحمد أوضح في روايته أن الإسلام يتطابق مع العقل، ولا دخل للشكوك والشبهات في عقائد الدين، وتدور القصة عن فتاة ترى أحلاماً صادقة فما تراه في منامها يتحقق في الصباح، ولهذا كان أهلها وغيرهم من الناس يخافون منها، إذ اعتقد الجميع أن هناك أثراً غيبيًّا عليها، وفي النهاية تتزوج الفتاة

وتذهب إلى بيت زوجها، وهناك شاهدت رؤيا طويلة أخذت ١٠٠ صفحة من الرواية وأساس الرواية هو تلك الرؤيا التي عرضها نذير أحمد في صورة سؤال وجواب.

وقد جاء أسلوب نذير أحمد سهلاً بسيطاً، يقول في الفصل التمهيدي الذي يشرح عادة مشاهدة صادقة للأحلام كل ليلة(١٠٥):

«لاحول ولا قوة إلّا بالله، ماهذا الخداع، مضى علينا وقت طويل، ونحن نعتقد أن صادقة ويوسفي أختان شقيقتان، والآن تأكدنا أن هذين اسمين لامرأة واحدة، وربما.هي لا شيء في الأساس، وقد بدأ الناس يطلقون عليها كما أطلقت عليها أمها اسم (صادقة) ذلك لأنها طوال عمرها لم تُحَدِّث أحداً برؤيا كاذبة، ولم تصطنع بنفسها رؤيا تقصها على الناس.. وانتقلت إلى بيت زوجها وأصبح الناس ينادونها بيوسفي بيكَم لأنها كانت تمتلك موهبة، وملكة على تفسير الأحلام التي كانت تراها بكثرة، وكان تفسيرها دائماً في محله.. والحقيقة أن الإنسان الذي ينام ولا يرى حلماً لا يكون من البشر. بل نعتقد أن عقل الإنسان لايمكن أن يبقى ولو للمحة بلا عمل فهو طوال الوقت يفكر في شيء ما سواء كان صاحبه مستيقظاً أو نائماً ولابد أن هناك فرقاً بين الناس وهو أن معظمهم لا يتذكرون أحلامهم إلّا أنهم كلّما ناموا شاهدوا أحلاماً.... والحيوانات أيضا... ويفهم أن الحصان يرى بصورة أو بأخرى الأحلام، لقد أهمل الناس عقولهم إلّا أن أحداً لم يستطع أن يدرك كُنه الأحلام وماهيتها، أو يدرك أصول تفسيرها، ونحن أيضاً بقينا أسرى لهذا الأمر لفترة طويلة حتى سمعنا حال صادقة فتركنا كل فكر وعرفنا أن الرؤيا من الأسرار الإلهية...».

وهكذا كان أسلوب نذير أحمد واضحاً استخدم فيه لغة الحوار، إلّا أنه كان يسف أحياناً ويكتب أسلوباً لا يتناسب مع الموضوع الذي يتناوله مما أثار الناس ضده أحياناً كما ذكرنا، مما اضطره إلى إصلاح أسلوبه في الطبعات

التالية من بعض كتبه، وخاصة إذا كان الموضوع يتناول قضية تتعلق من قريب أو بعيد بالدين[١٠٦].

كما استخدم الكلمات والتراكيب العربية دونما ضرورة سوى أنه جرى على عادته في قول مايحب فاستخدم الآيات القرآنية والأمثال العربية والأشعار العربية حتى أنه استخدم الألفاظ والتراكيب العربية جزءاً من الجملة بحيث إذا حذفت لاتستقيم الجملة[١٠٧].

وأحياناً يسود أسلوبه طابع الخطابة، وهنا يستخدم القافية فها هو حجة الإسلام يقول[١٠٨]:

«الدين دواء لكل داء، سكينة لكل اضطراب، ومتاع لكل مشتر، وبشارة لكل طالب، ونجاة لكل مذنب، أي عناية من الله لخلق الله»[نص ١٤].

إلّا أن النقاد يحسبون هذا عليه وليس له، رغم أن الأديب هنا يرسم صورة دقيقة لشخصياته وما يخرج من أفواههم من كلمات، وعلى كل حال لم يكن أسلوب نذير أحمد جافاً بل تميز بالملاحة والدعابة والطنز الذي غلبت عليه روح المزاح[١٠٩].

ثامناً : المناظرات الأدبية والدفاع عن الإسلام (١٢٧٣ ــ ١٣٣٢هـ/١٨٥٧ ــ ١٩١٤م)

ظهر في هذه الفترة نمط جديد من الأدب يمكن أن نطلق عليه أدب المناظرات، وتناول هذا النمط خمسة جوانب: .

الجانب الأول : شرح العقائد الإسلامية للرد على هجوم الجماعات غير المسلمة على نظام الإسلام الأخلاقي والاجتماعي والاقتصادي، وتناول هذا الجانب بحث قضايا الدين والعلم والنقل والعقل، العقل والوحي، المعجزات،

الجنة والنار، الملائكة وغيرها من أبحاث بالإضافة إلى القضايا التي ظهرت في حينها مثل الربا وفوائد البنوك وما إلى ذلك من قضايا اقتصادية تتعلق بالإسلام.

الجانب الثاني : تناول هذا الجانب الرد العملي على اعتراضات النصارى والهنادكة في صورة مجادلات ومباهلات ومناظرات لإظهار تفوق الفكر الإسلامي ونظام الحياة الإسلامي، كما تناول الرد على أبحاث المعارضين فيما يتعلق بالتاريخ الإسلامي والشخصيات الإسلامية.

الجانب الثالث : تناول هذا الجانب المناظرات الطائفية التي ضمت ــ للأسف ــ طوائف المسلمين: جماعة أهل السنة، الشيعة، الجماعة الوهابية وغيرها، وتناولت المناظرات موضوع السنة والبدعة، قضية التقليد، وشارك في هذه الأبحاث علماء من مختلف جماعات مسلمي الهند ومن أشهرها جماعة ديوبند، وجماعة فرنگي محل، وجماعة بدايون وجماعة بريلي.

الجانب الرابع : بعد إعلان احتلال بريطانيا للهند رسميًّا وضمها إلى ممتلكاتها ظهرت أبحاث جديدة تناولت موضوع طاعة الحكومة أو عصيانها والتمرد عليها، بالإضافة إلى فرضية الجهاد، والسماح للمسلمين بتلقي العلوم الحديثة أم لا، وحتى السماح بالتعليم الحديث أن يدرس داخل المجتمع الإسلامي أم لا.

الجانب الخامس : وهو مواجهة جميع الفرق الإسلامية مجتمعة لطائفة القاديانية.

وفي الصفحات التالية موجز ــ بقدر الإمكان ــ نعرض فيه لبعض ما أشرنا إليه سابقاً.

وصل القلق الفكري والصراع الداخلي إلى مداه في الهند في منتصف القرن التاسع عشر الميلادي فقد اشتدت المعارك بين الثقافتين الغربية والشرقية وبين نظام التعليم القديم ونظام التعليم الحديث وبين الإسلام والمسيحية.

وكان أول من رفع راية الصراع هم أصحاب الإرساليات المسيحية فقد بدأ المسيحيون المنصرون ينشرون شباكهم في كل مكان جنباً إلى جنب مع الغزو الأوربي، وبدأ النصارى يعملون على تنصير الهند بأكملها وإرساء قواعد كنيسة هندية، ويؤكد هذا قول المستر مينجلس عضو البرلمان الإنجليزي عام ١٨٥٧م:

«لقد أرانا الله ذلك اليوم الذي أصبحت فيه الهند تحت حكم الإمبراطورية الإنجليزية حتى يرفرف علم عيسى المسيح المنتصر على جميع أرجاء الهند، ويجب على كل إنسان أن يبذل كل طاقته في سبيل إنجاز هذا العمل العظيم، وهو جعل الهند كلها مسيحية، ويجب ألّا يتوانى أبداً عن أداء هذا الواجب»[١١٠].

وكان الإسلام هو الدين الذي يقف أمام نشاط هؤلاء المنصرين، وهكذا بدأ الإنجليز في رسم مخطط يرمي إلى القضاء على الأساس الديني للمسلمين، وتقطيع أسس التنظيم الديني للمسلمين حتى يمكن فصلهم سياسيًّا ولو أمكن بعد ذلك إخراج الإسلام كلية من الهند لتحقق أملهم.

وقام مستشرق فرنسي يدعى كَارسان دي تاسي بمحاولات لنشر المسيحية من خلال خطبه ومحاضراته ومقالاته التي استمر يلقيها لمدة خمسين سنة، حتى بدأت الإرساليات الإنجليزية عملها بالهند، وفي تلك الفترة تمكن هؤلاء من تنصير ١٨٧ ألف مواطن هندي، أصبحوا تابعين للكنيسة الإنجليكينية وكان من بين هؤلاء أناس نالوا شهرة في الهند، ومن المسلمين الذين ارتدوا «صفدر على» من جبل بور «وعبد الله اثيم» من امر تسر و «عماد الدين» من أمر تسر أيضاً و «دلاور خان گويا» من بشاور وغيرهم، حتى أن أهل الهند ممن تقلدوا مناصب القساوسة بلغوا ٧٩ قسيساً من بين ١٩٠ داخل كنيسة مدراس، وقد أشار الشيخ سيد أبو النصر وهو من المناظرين المسلمين المشهورين في كتابه «نويد جاويد» إلى نشاط المسيحيين فقال :

«يحاول المسيحيون اليوم نشر دينهم في الهند، ويجب على المسلمين أن يفهموا هذا الأمر جيداً، إن الإرساليات التنصيرية جُعلت للقيام بهذه المهمة، ومن بينها حوالي خمسمائة إرسالية يتولى أمورها قساوسة من خارج البلاد، وآخرون من داخل البلاد، يقرأون على الناس كتبهم. ونتيجة لنشاطهم المستمر تمكنوا من تنصير مليون وسبعمائة ألف هندي، من بينهم ثلاثمائة ألف من نصارى الهند يعملون مع الإرساليات التنصيرية لنشر المسيحية... وهناك جمعية الكتاب المقدس التي تتولى طبع المجلات والكتب التي تطعن في الإسلام وفي تعاليم الإسلام، وهذه الجمعية تتولى جمع التبرعات، ونفقات الجمعية الهائلة ومرتبات القساوسة والمدارس والمدرسين كلها من التبرعات[١١١].

وليس عجيباً أن تقوم الإرساليات التنصيرية بحماية المرتدين المسلمين، وخاصة من تتوسم فيهم القدرة على خدمة أغراضهم المسيحية، فقد كان من بين المرتدين من فهموا جوانب الإسلام مثل «عماد الدين» الذي قال عنه المستشرق الفرنسي في محاضراته.

«إن الشيخ عماد الدين كان قبل ذلك عماد الإسلام، والآن أصبح عماد المسيحية، فهو يؤدي من خلال كتاباته وخطبه فائدة عظيمة للدين المسيحي بالهند» وبالإضافة إلى هذا المرتد فقد خرج على الإسلام أيضاً «وارث دين» و «ولايت علي دهلوي» و «صفدر علي» و «سلامت على آكردي» وغيرهم، هؤلاء خرجوا على الإسلام ولا شك أنهم أفادوا المنصرين كثيراً.

موضوع المناظرات الأدبية :

كانت أهم الموضوعات التي أثيرت خلال المناظرات الأدبية عن عقيدة النصارى في التثليث وعقيدتهم الخاصة بالكفارة، ولما كان المسلمون يؤمنون بالتوحيد، ولا يؤمنون بالكفارة، فقد أثبتوا بطلان هذه العقائد من خلال كتب المسيحية ذاتها. وضمن هذه الأبحاث جرت أبحاث أخرى مقارنة بين المسيحية والإسلام، والإسلام يعترف بالكتاب المقدس لكن ليس الكتاب

المحرف الحالي، وقد حاول النصارى الطعن في مصداقية الرسول إلّا أن المناظرين المسلمين أثبتوا من خلال صفحات الكتاب المقدس أنه نبي على حق، وأنه خاتم الأنبياء وأنه مذكور في إنجيل عيسى عليه السلام.

ومن ناحية أخرى جرت مناظرات بين المسلمين والهنادكة وحركة أتباع آرية سماج، وتركزت في معظمها على قضية تحريف القرآن، وأن «الويد» كتاب الهامي وقام للهنادكة الشيخ ثناء الله أمر تسري الذي أسكتهم وكانت حججهم ضعيفة.

وقد عقدت أيضاً مناظرات بين أهل الإسلام تناولت موضوعات متنوعة منها: عصمة الأنبياء، الخلافة والإمامة، حياة وممات المسيح، ختم النبوة، قراءة الفاتحة خلف الإمام، رفع اليدين، حياة النبي وغيرها من القضايا، ومن الجدير بالذكر أن النقاش لم يكن ينتهي أبداً إلى نتيجة ثابتة(١١٢).

المناظـرون ونشاطاتهـــم

الدكتور كارل فندر :

ألماني تابع للإرساليات النصرانية، درس الفارسية، وسافر إلى إيران عدة مرات. ونشر كتاباً بعنوان «ميزان الحق»، وعدة كتب أخرى ترجمت إلى الأردية يشرح فيها تعاليم الكتاب المقدس، ويطعن في حق رسول الله وفي القرآن الكريم، ويشكك فيه، كما كتب أيضاً «طريق الحياة» و «مفتاح الأسرار» ذكر فيها معجزات عيسى، وشرح عقيدة التثليث وكان في مناظراته الكثير من نقاط الضعف التي استفاد منها المسلمون كثيراً في مناظراتهم معه.

القس عماد الدين :

عين هذا المرتد في وظيفة هامة في كنيسة كلكته عام ١٢٨٥هـ/١٨٦٨م

ثم انتقل إلى لاهور وتوفي عام ١٣١٦/١٩٠١م. كتب أكثر من عشرين كتاباً معظمها طعن في حق رسول الله، ومن كتبه هداية المسلمين، تاريخ محمدي، تعليم محمدي، وقد أشاد المستشرق الفرنسي بكتابات عماد الدين في محاضراته.

القس صفدر علي :

كان يعمل مفتشاً بالمدارس، كتب عدة كتب منها رسالة شرح فيها سبب خروج المسلمين عن دينهم وارتدادهم، وهي رسالة توضح أنه ارتد عن الإسلام لمجرد إرضاء النصارى وحتى ينال قوته، ويملأ معدته، ولم يكن مناظراً جيداً.

سيد أحمد خان :

اشترك سيد أحمد خان وخاصة في مراحل حياته الأُولى في مناظرة الشيعة أولاً، إذ ترجم جزءاً من كتاب شاه عبد العزيز محدث دهلوي «تحفه اثنا عشرية» عن عقائد الشيعة ورد على مواقف الشيعة، وبعدها كتب رسالة بعنوان «راه سنت وبدعت»(*) فرد على أهل البدعة مؤيداً اتباع السنة، كما رد على «سر وليم ميور» في كتابه عن حياة محمد وذلك بما كتبه في خطبات أحمدية.

نواب محسن الملك :

ولد لأب شيعي إلّا أنه ترك مذهب والده واختار مذهب أهل السنة والجماعة، وكتب آيات بينات ردًّا على آراء الشيعة في حق الخلفاء.

ورغم أن نواب محسن الملك لم يعارض سيد أحمد خان في أي من إصلاحاته إلّا أنه لم ينفصل أبداً عن أفكار السلف الصالح، و ظل متمسكاً بها واستفاد من الروايات والتراث القديم أكثر من سيد أحمد خان.

(*) طريق السنة وطريق البدع.

شبلي نعمانــي :

ركز شبلي نعماني في مناظراته على القضية التي أقلقت المفكرين المسلمين وعلماء الإسلام آنذاك وهي هل الإسلام يحول دون الرقي والمدنية، وقد أجاب على ذلك بأن الإسلام يحمل بداخله جميع أسباب الرقي الحضاري مثل المساواة، والتسامح، والشورى، وتقسيم العمل، ومراتب الإنسان المختلفة، فغاية الرقي العلمي تتمثل في الربط بين الدين والدنيا وترك الرهبانية، الحث على الحياة العملية، العلاقات الدولية، كل هذا واضح من خلال تعاليم الإسلام وضوح الشمس في وسط النهار، بالإضافة إلى قانون الميراث في الإسلام، وحقوق المرأة في الإسلام كل هذا وغيره من أمور لم تستطع قوانين الدنيا الوضعية أن تغطيها.

وصوت شبلي لم يكن منفصلاً كثيراً عن صوت سيد أحمد خان إلّا أنه كان مألوفاً لدى المسلمين أكثر وقد ذاعت شهرته لسببين:

أولاً : لأسلوبه الجذاب وطريقة كتابته المختصرة.

ثانيـاً : لأنه حافظ على الأصول الأساسية ولم يفصل فكره عن الأفكار القديمة، وظل مرتبطاً بالجذور وهذا هو الفرق بينه وبين سيد أحمد خان.

مناظرون آخرون :

نذكر هنا الشيخ محمد علي بجهراني وهو من أكبر معارضي سيد أحمد خان، والشيخ ألفت حسنين وكتابه «جواب بالصواب» في الرد على النصارى أما الشيخ ولي الله فكان مناظراً عظيماً رد على النصارى ردوداً أخرستهم، هذا بينما ناظر الشيخ محمد رحمت الله عثمان كيرانوى القساوسة لثلاثة أيام في آكره بحضور علماء الهنادكة والمسلمين والحاكم الإنجليزي مع هيئة قضائية وأثبت

خلال مناظراته أن الإنجيل الحالي الذي يؤمن به النصارى محرف، وقد هرب المسيحيون من الجلسة وأعطت الهيئة القضائية الحكم لصالح المسلمين، ومن مؤلفاته في الرد على النصارى «إظهار الحق» الذي كتبت عنه جريدة التايمز اللندنية عام ١٨٩١م تقول: لو استمر الناس في قراءة هذا الكتاب فسوف تغلق أبواب الدنيا أمام انتشار الدين المسيحي.

وقد كتب أيضاً «إعجاز عيسوى» عن تحريف الإنجيل وكتب «إزالة الأوهام» و«إزالة الشكوك» و«أهم الأحاديث في إبطال التثليث»، و«البحث الشريف في إثبات النسخ والتحريف» وغيرها.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن كتاب الشيخ رحمت الله «إظهار الحق» قد طبع باللغة العربية[١١٣]، وهكذا يستطيع القارىء أن يقف على طريقة المناظرات وأسلوبها ومنهجها. وقد ورد في الكتاب نص المناظراة الصغرى بين الشيخ رحمة الله والقس كثي (ص ٣٩٧) وهو النص الذي ترجم عن كتاب «ايك مجاهد معمار» وقد ترجم أيضاً إلى العربية بعنوان أكبر مجاهد في التاريخ الحديث[١١٤].

كما ورد في كتاب إظهار الحق المذكور نص المناظرة المسماة بمناظرة الهند الكبرى بين الشيخ رحمت الله والقسيس بافندر ويقول مترجم المناظرة (بالعربية طبعاً):

«وبالجملة خبر هذه المناظرة وكون القسيس مغلوباً فيها بمنزلة المتواتر المعنوى عند أهل الهند فأردت أن أترجم هذه المناظرة باللسان العربي ليظهر الحال لأهل العلم من المسلمين كافة فترجمت رسالة (اردو) بلا زيادة ونقصان من كلام المؤلف»[١١٥]:

والحقيقة أن كتاب (اظهار الحق) يتضمن العديد من المباحث بقلم الشيخ

رحمة الله من بينها التنبيهات في إثبات الاحتياج إلى البعث والحشر وغيرها[١١٦]، ورغم أن الأسلوب قديم إلّا أن هذا لا ينتقص من قيمة الكتاب وما يحتويه من أفكار وآراء، وهو يعطي فكرة واضحة تماماً لما كان يدور بين المفكرين المسلمين والدعاة المسلمين وبين المنصرين في الهند..

ومن المناظرين المسلمين أيضاً الشيخ ركن الدين، كتب عن إبطال أصول المسيحية ورد على النصارى حتى شهد له الجميع وكتب كتاباً عن ألوهية المسيح والتثليث.

ومن معارضي سيد أحمد خان نذكر الشيخ على بخش الذي كتب كتاباً يعارض فيه سيد أحمد خان بعنوان «تأييد إسلام» وقد رد عليه سيد أحمد خان بكتاب «دافع البهتان».

والشيخ قاسم نانوتوي من المناظرين الكبار الذين أعدوا مدرسة خرّجت العديد من المناظرين للرد على القساوسة. هذا بينما تخصص الشيخ أبو رحمت حسين في مناظرة الهنادكة وكانت له يد طولي في كتب الهنادكة الدينية ومن مؤلفاته: موازنة بين الويد والقرآن وهو كتاب قليل الصفحات كثير الفائدة ونشر عام ١٣٢٣هـ/١٨٩٥م.

أمّا الشيخ احتشام الدين فقد اشتهر بمناظراته للشيعة ومن مؤلفاته «نصيحة الشيخ» ناقش فيه مايدعيه الشيعة من أن عام ٧٠ هـ كان عام خروج المهدي إلّا أن الله غضب لشهادة الحسين وغير رأيه، وقولهم أن زكريا عليه السلام أقام مأتم الحسين كما أوضح عقيدة الشيعة فيما يتعلق بتحريف القرآن.

وهذا عالـم جليل قضى عمره كله فـي المناظرات وهو الشيخ ثناء الله أمرتسري ولم تنج منه فرقة منحرفة، ولم ينج منه أصحاب الديانات الأخرى ممن تصدوا للإسلام، وقد أوضح أن ألد أعداء الإسلام هم النصارى والهنادكة فهما أخرجا القاديانية، ومن هنا قام الشيخ بالتصدي للثلاثة النصارى والهنادكة

والقاديانية، وكتب كتاباً بعنوان «مقارنة الثلاثة» أى التوراة الإنجيل والقرآن ردًّا على ماكتبه القس تهاكردت في كتابه «عدم ضرورة القرآن» وبعدها كتب «ردود على النصارى» و « الإسلام والمسيحية» والأخير رد على ماكتبه القس بركة الله، وهو مرتد عن الإسلام، كما كتب كتاباً رد به على الهندوكية وحركة آرية سماج التي كانت تهدف إلى هندكة المسلمين وإخراجهم عن الإسلام، ومن كتبه الأخرى «تنقيد التقليد« و«الفاتحة خلف الإمام» و«قرار في حق مرزا القادياني» و«نكات مرزا» و«نكاح مرزا» و«عقائد مرزا» و«عجائب مرزا، وأصول الآرية» (الحركة الهندوكية)، بحث التناسخ ، التوحيد والتثليث وغيرها.

ومن الجدير بالذكر أن الشيخ ثناء الله الأمرتسرى انتقل إلى باكستان بعد تأسيسها عام ١٩٤٧م ولقي ربه في مارس عام ١٣٧٨هـ/١٩٥٨م.

ونصل إلى الشيخ أشرف على تهانوى الذي ولد عام ١٢٨٠هـ/١٨٦٣م وكان له شوق عارم للاشتراك في المناظرات، فناظر القساوسة وكانوا يفرون منه، فقد وهبه الله ملكة جعلت أكبر المناظرين يهرب أمامه، ولم يعجبه الانحراف عن هدف المناظرة، وقال إن هدف المناظرين هدف فاسد، ولهذا لم يكن يترتب على المناظرات الفوائد المرجوة بل كان ضررها في رأيه أكثر من نفعها، فهي مجرد أبحاث غير كاملة، ومراوغات غير مجدية، مما يقضي على الاستعداد لمعرفة الحقيقة.

ولهذا لم يسجل مناظراته في كتاب، واتجه إلى كتابة سلسلة من المواعظ كما كتب بعض الأبحاث في موضوعات لها صفة المناظرة مثل، «قائد قاديان»، «الخطاب العليم ، في تحقيق المهدى والمسيح».

تاسعاً : الصحافة الإسلاميــة

فشلت ثورة التحرير عام ١٢٧٣هـ/١٨٥٧م وحلّت المصائب بالمسلمين من كل ناحية، ورغم أن أمم الهند كلها شاركت في ثورة التحرير إلّا أن المسلمين وحدهم تحملوا نتائجها السيئة، وخسر المسلمون الكثير في ميدان الصحافة، وبدأت الصحافة غير الإسلامية تدعو إلى اتخاذ إجراءات انتقامية ضد الصحف الإسلامية وضد المسلمين، وأعلنت صحيفة**Lahore Chronicle**(١١٧) أنه «لم يعد هناك شك في أن هذا العصيان كان نتيجة مؤامرة قام بها المسلمون، ولهذا يجب إنزال أشد العقوبة بهم لأنهم ماداموا بقوا مسلمين فلا يمكن أن يغيروا رأيهم ولن يتغيروا بالتالي».

وبدأت صحف البنغال المعادية للإسلام تنادي بهدم خمسين مسجداً عوضاً عن كل ضرر أصاب كنيسة واحدة، على أن يبدأ ذلك بهدم المسجد الجامع بدهلي، وبدأت جريدة التايمز في بمباى تدعو للانتقام عن طريق القتل، وقد أثر كل هذا على الصحافة الإسلامية التي تراجعت إلى الوراء، وتراجع عدد الصحف الأردية من ٣٥ إلى ١٢ صحيفة منها صحيفة واحدة يديرها مسلم(١١٨). وكأن فشل ثورة التحرير أدى إلى نهاية الصحافة الأردية بصورة عملية فقد أصبحت الصحافة الأردية في يد غير المسلمين وحاول المسلمون الكتابة في الصحف كلما سنحت لهم الفرصة، ومن هذه الصحف صحيفة «اودهـ اخبار» وهي صحيفة أسبوعية صدرت ١٢٧٤هـ/١٨٥٨م من لكهنو كتب فيها الشيخ غلام خان تبش، غالب أحمد حسن شوكت، عبد الحليم شرر، سيد أمجد على وغيرهم وكان خط هذه الصحيفة معتدلاً إلى حد ما، ولم يكن لها خط سياسي معين بل اهتمت بأمور الأدب ونشر المقالات السياسية والاجتماعية المتفرقة وترجمة المقالات عن الصحف الإنجليزية وخاصة التايمز اللندنية.

جهود سيد أحمد خان لإحياء الصحافة الإسلامية :

قرر سيد أحمد خان دخول ميدان الصحافة ضمن محاولاته الإصلاحية، وضمن نظريته الرامية إلى تحييد الإنجليز إن لم يستطع كسبهم في صف المسلمين فأصدر سيد أحمد خان «أخبار سائنتفك سوسايتي» أي جريدة الجمعية العلمية التي تحولت فيما بعد إلى «على كَرهـ انستيتيوت كَزت» أي جرنال معهد عليكرهـ.

وبدأت هذه الصحيفة تصدر من على كرهـ أسبوعيًّا عام ١٢٨٣هـ/١٨٦٦م، ثم صدرت كل ثلاثة أيام، وكانت تنشر بالإنجليزية والأردية، وهدفها مخاطبة الإنجليز والهنود معاً، وكان رأي سيد أحمد خان أنه مادام المسلمون لم يتعلموا العلوم الجديدة فلن يتغير حالهم وتعلم العلوم والفنون الجديدة يحتاج إلى تعلم لغة الحكام والتصالح معهم، ولهذا حاول إيجاد إحساس لدى المسلمين بأن مستلزمات تلك الفترة تفرض عليهم المصالحة مع العلوم الحديثة، ومع الحكام الإنجليز، وكان مستوى الصحيفة جيد لم تصل إليه صحيفة أردية من قبل(١١٩).

وبعد عودة سيد أحمد خان من إنجلترا ديسمبر ١٢٨٧هـ/١٨٧٠م أصدر مجلة «تهذيب الأخلاق»، وكانت مجلة شهرية تصدر باللغة الأردية، ونالت شهرة واسعة بسبب مقالاتها المفيدة للقراء، وكان سيد أحمد خان يقوم بتحرير معظم المقالات، وعلى عكس جريدة الجمعية العلمية كان هدف «تهذيب الأخلاق» هو إصلاح المجتمع الإسلامي، وقد جاء في مقدمة افتتاحية العدد الأول لمجلة تهذيب الأخلاق التأكيد على حركة الإصلاح الإسلامية.

«بس بمارامطلب هندوستان كي مسلمان بهائيون اور اس مقصد كى لي يه برجه جاري كرتي هين تاكه بذريعه اسى برجه كي جهان تك هوسكى ان كى دين ودنيا كي بهلائي مين كوشس كرين».

«إنّ هدفنا فقط هو أخوتنا من مسلمي الهند، ومن أجلهم تصدر هذه المجلة فعن طريقها سنحاول بقدر ما نستطيع أن نعمل لخير دينهم ودنياهم».

وقد عطلت «تهذيب الأخلاق» بعد ستة أو سبعة أشهر بعد أن نشرت ٢٢٦ مقالاً منها ١١٢ مقالاً كتبها سيد أحمد خان، وأعيد إصدارها بعد ثلاث سنوات إلّا أنها عطلت بعد سنتين ونصف تقريباً، ثم صدرت للمرة الثالثة بعد أربع عشرة سنة، ثم عطلت بعد ثلاث سنوات، وكان السبب في ذلك مشاغل سيد أحمد خان نفسه.

والحق يقال إن تأثير سيد أحمد خان في الصحافة الأردية أمر لا ينكره أحد، فقد رعى جيلاً من الأدباء والكتاب أثْروا بدورهم الصحافة الأردية، من مثل نواب محسن الملك، جراغ علي، الشيخ ذكاء الله، الشيخ نذير أحمد، علامة شبلي النعماني، وحالي وغيرهم ممن كتبوا مقالاتهم وأبدعوا في مجال العلوم والآداب وشاركوا بنصيب في رقي الصحافة الأردية الإسلامية والأدب الأردي.

وقد صدرت عدة صحف لا يتسع المجال لذكرها، منها: بنجابي أخبار، رفيق هند، أكمل الاخبار، قيصر الأخبار، أحسن الأخبار، وشمس الأخبار، ومعظمها كانت تصدر أسبوعية.

ومن الصحف التي صدرت يومية: أخبار عام، بيسه أخبار ومن الصحف التي صدرت كل ثلاثة أيام: وكيل، مدينة، ومن المجلات الشهرية: دلكَداز، مخزن اردوئي معلي(١٢٠).

الصحافة المعارضة واليقظة الإسلامية :

كان عصر سيد أحمد خان عصر الإصلاح والمصالحة، إلّا أنه بعد وفاته تغيرت الأحوال، ومع بداية القرن العشرين بدأ المسلمون يشعرون بضرورة الكفاح

للحصول على حقوقهم السياسية ولهذا شُكل حزب الرابطة الإسلامية **Muslim League** عام ١٣٣٥هـ/١٩١٦م، فقد ألغت الحكومة البريطانية بضغط من الهنادكة مشروع تقسيم البنغال، وعليه تغيرت سياسة رفاق سيد أحمد خان أيضاً، وأعلن وقار الملك في ديسمبر ١٣٣٠هـ/١٩١١م في جرنال على كَرهـ أن الحقيقة أضحت واضحة كالشمس في وسط النهار، وأثبتت الأحداث الجارية أن النصيحة التي وجهت للمسلمين ليثقوا بالحكومة كانت نصيحة في غير محلها، فلم يعد الزمان زمان الثقة مهما كان نوعها، وتوالت المصائب على المسلمين داخل الهند وخارجها، فأوربا تحاول القضاء على الدولة العثمانية دولة الخلافة، وأصبح مستقبل المسلمين كعلامة استفهام ضخمة، وهكذا ظهرت عاطفة شديدة تدفعهم للكفاح من أجل الحصول على حقوقهم، وهكذا كانت صحافة تلك الفترة أيضاً، فقد اتخذت أسلوب النضال والمشاحنة والمبارزة والجرأة والاستبسال في مواجهة الإنجليز والهنادكة على حد سواء.

وظهر علماء مسلمون أمسكوا بزمام الصحافة كالفرسان البواسل ومنهم ظفر علي خان، ومحمد علي جوهر، وأبو الكلام آزاد، تولى الأول إدارة جريدة زميندار وتولى الثاني إدارة جريدة كامريد وهمدرد وتولى الثالث إدارة جريدة الهلال(١٢١).

جريدة زميندار وظفر علي خان :

ظفر علي خان ولد في بلدة كرم آباد بالبنجاب وتلقى تعليمه الأولي في وزير آباد وباتياله ثم تخرج عام ١٣١٢هـ/١٨٩٤م من جامعة عليكَرة الإسلامية، عمل مع نواب محسن الملك وتوظف في حيدر آباد الدكن، وهناك أصدر مجلة شهرية باسم «أفسانه» وأصدر بعدها مجلة شهرية أخرى باسم «دكن ريفيو» من عام ١٣٢٢هـ/١٩٠٤م حتى عام ١٣٢٧هـ/١٩٠٩م.

رجع ظفر علي إلى البنجاب وتولى تحرير صحيفة زميندار التي كان يصدرها والده(١٢٢)، وقد أصدر والده الشيخ سراج الدين أحمد هذه الجريدة الأسبوعية

في يونيه ١٣٢٧هـ/١٩٠٣م. وكانت الجريدة كما يتضح من اسمها «زميندار» «المزارعون» تهدف إلى تسلية المزارعين والفلاحين وأهالي الريف، وحين انتقل الوالد إلى قريته تاركاً لاهور نظراً لظروفه المادية نقل معه مكتب الجريدة وإدارتها، وكانت الجريدة تطبع أكثر من ألفي نسخة.

وحين تولى ظفر علي خان تحرير الجريدة بعد وفاة والده ١٣٢٧هـ/١٩٠٩م كان دَفْعَةً للجريدة لأنه كان قبلاً مديراً لجريدة بالدكن، كما أنه نال شهرة كمترجم وكاتب وقد صدرت له عدة كتب منها: خيابان فارس (شارع فارس) وفسانه لندن (حكاية لندن) ومعركة مذهب وسائينس «معركة الدين والعلم».

نقل الشيخ ظفر على مكتب زميندار إلى لاهور وغيّر من هيئتها وشكلها فبدأت تعبر عن رأي المسلمين، وتسعى لإصلاح أحوالهم مما زاد من إقبال الناس عليها، وحين بدأت حرب طرابلس حوّل زميندار إلى جريدة يومية، وبدأ ينشر أخبار الحرب بصفة خاصة، وكانت جريدته أول جريدة أردية تتلقى الأخبار من وكالة رويتر الهندية والأسيوشيتد بريس الهندية، واشترك معه في تحرير الجريدة لفترة نياز فتحبورى، والشيخ عبد الله العمارى، والشيخ وحيد الدين سليم باني بتي وغيرهم، وكان ظفر على خان نفسه أديباً متمكناً، وخطيباً تثير خطبه الحماس، وعالماً وشاعراً جرت أشعاره على الألسن، وكانت مقالاته الافتتاحية ومنظوماته تدوي في كل مكان، وحين كانت زميندار تصدر وتصل إلى مناطق الحدود كان رجال البتهان يدفعون آنة (قرشاً) ويشترون الجريدة ثم يدفعون قرشاً آخر لمن يقرأها لهم، وقد لاقت الجريدة رواجاً وإقبالاً في أسواق المدن والقرى وقد كتب محمد على جوهر في جريدة كامريد:

«لقد وصلت هذه الجريدة إلى قمة الشهرة لأنه توفر لإدارتها مثل هذا الإنسان الكفء خريج على گره، له تجارب في الإدارة والتنظيم في أكثر من ولاية من ولايات الهند... عالم بالثقافة الجديدة، وعالم بالسياسة متمكن من

اللغة الإنجليزية، يملك أسلوباً في النثر الأردي يتصف بالبهجة والإشراق، كما وهبه الله ملكة شعرية، وهكذا فإن بقية الصحف تظهر بلون باهت غير واضح أمام صحيفة زميندار»[١٢٤].

أغضبت زميندار جميع الحكام بجسارتها وشجاعتها وفي مارس ١٣٣٠هـ أفرج عن الجريدة مرتين بضمان ألف روبية في كل مرة، وأثناء حادثة مسجد كانبور كانت زميندار هي المعبرة بكل جرأة عن عواطف المسلمين، وأوقفتها الحكومة وطلبت ألفي روبية ضماناً لإعادة صدورها، ثم طلبت بعدها عشرة آلاف روبية وكانت أموال التبرعات التي دفعت كافية لإعادة صدورها، وفي تلك السنة توجه ظفر خان إلى لندن ليحاول جاهداً إلغاء قانون الرقابة على الصحف، وألقى هناك عدة خطب والتقى بعدد من رجال البرلمان، وكتب كتاباً عن أضرار الرقابة على الصحف، ولم يستطع نشره، وفي لندن كتب مقالاً بعنوان: «چار چيزاست، تحفه لندن، خمرَ وخنزير وروزنامه وزن».

هدية لندن أربعة: الخمر والخنزير وصحيفة وامرأة ـــ وكلف نشر هذه المقالة جريدة زميندار مبلغ عشرة آلاف روبية، تدفع ضماناً بعد أن تم وضع الحراسة على المطبعة والصحيفة معاً، وكان ظفر خان في لندن فلم يتمكن من جمع التبرعات وتوقفت «زميندار» لفترة وعادت إلى الصدور بعد أن جمعت التبرعات ودفعت للحكومة، وعاد ظفر خان من لندن وبعد فترة بسيطة بدأت الحرب العالمية الأولى، وحددت الحكومة إقامته في قريته كرم آباد، وقامت بوضع قيود على الجريدة حتى لا تنشر أخبار الحرب، واحتجت الجريدة على هذه القيود فأغلقت أبوابها واستمرت فيما بعد تصدر وتتوقف لعدة مرات.

لقد كان للجريدة دور عظيم في توجيه المسلمين إلى طريق الوحدة الإسلامية، كما قامت بتأييد الحركات الإصلاحية الإسلامية، وساهمت كثيراً في إيجاد وعي سياسي بين المسلمين ودعتهم لإحراز التقدم في مجالات الحياة،

ولم يكن ظفر خان يهادن أبداً الإنجليز، وحمل عليهم كثيراً وخاصة ضد الإجراءات التعسفية التي اتخذت ضد المسلمين سواء داخل الهند أو خارجها، وباختصار لقد أخرجت من قلوب المسلمين رهبة الإنجليز ومهابتهم، وأكدت للمسلمين أنه يمكن إبداء الرأي الحر حتى أمام الإنجليز(١٢٥).

محمد علي جوهر والصحافة الإسلامية :

ولد محمد علي جوهر ببلدة رامبور عام ١٢٩٥هـ/١٨٧٨م وتوفي عنه أبوه وهو لم يبلغ السنتين، فكفلته أمه وقامت بتربيته تربية حسنة، تخرج من جامعة عليگره ثم أكمل دراساته العليا في جامعة أكسفورد في التاريخ الحديث، كان خطيباً وأديباً باللغتين: الأردية والإنجليزية، تقلد أعلى المناصب في رامبور وكتب عدة مقالات في الصحف الإنجليزية والأردية، وفي عام ١٣٢٨هـ/١٩١٠م ترك الوظيفة ومضى في سلك الصحافة، وبدأ في إصدار صحيفة إنجليزية أسبوعية في كلكتا وهي كامريد **The Comrade** ذاع صيتها في أنحاء البلاد، وكان لقدرته على الكتابة بالإنجليزية وتمكنه من اللغة ذاتها بالإضافة إلى شجاعته وجسارته أثره الكبير في انتشار الصحيفة فكان من بين قراء صحيفته ضباط إنجليز وحكام إنجليز، وقد ضبطت الحكومة أعداد الصحيفة عام ١٣٣١هـ/١٩١٣م ثم وضعت المطبعة تحت الحراسة، ثم رفعت الحراسة بعد دفع ضمان مالي (١٢٦) وقد كتب محمد علي جوهر مقالاً من عشرين عموداً في صحيفته رد بها على مقال نشر ضد تركيا بعنوان الاختيار أمام الترك، نشرته جريدة التايمز اللندنية وقد هز مقاله هذا الحكومة الإنجليزية، وتم ضبط المقال ووضعت المطبعة تحت الحراسة ولم ينشر هذا المقال ولم تسمح بنشره حتى عام ١٣٦١هـ/١٩٣٢م(١٢٧).

وحاربت الحكومة الإنجليزية الجريدة حتى أغلقت أبوابها، وجاء في آخر عدد صدر لها ما يلي:

«لقد أعلنا عما نراه صحيحاً بكل حرية، وبلّغناه إلى كل إنسان في كل مكان، فإذا لم يتمكن صدى صوت الحق من الوصول إلى كل مكان فلن يقال إنه صوت باطل، لن نموت أبداً بين مدارج الحياة والموت نحن أحياء لأننا تصرفنا ببسالة وجرأة، وسوف نتصرف مستقبلاً أيضاً ببسالة وجرأة وسوف تكتب لنا الحياة»(نص ١٥)(١٢٨).

بالإضافة إلى صحيفة كامريد أصدر محمد علي جوهر صحيفة همدرد التي واجهت صعوبة في الإخراج في البداية، إلّا أنها لاقت رواجاً كبيراً مع قيام الحرب العالمية الأولى وسوف نفصل الحديث عنها في الباب التالي.

أبو الكلام آزاد والهلال :

أبو الكلام آزاد ـــ محيي الدين أحمد الدهلوي المعروف بآزاد، ولد بمكة المكرمة في ذي الحجة ١٣٠٥هـ/١٨٨٨م وقضى أيام طفولته بالحجاز، ثم انتقل مع أسرته إلى الهند وأكمل تعليمه ببلدة كلكتا وكان في الرابعة عشرة من عمره، تجول في البلاد العربية فزار العراق، والشام، ومصر، كما زار تركيا، وفرنسا، وانجلترا، واجتمع بالأفغاني، ومحمد عبده، ومحمد رشيد رضا، وأعجب بهم. وهكذا كوّن جماعة سماها جماعة حزب الله، وشعارها الآية الكريمة ﴿**من أنصاري إلى الله**﴾ وأسس مدرسة سماها «دار الإرشاد» على نسق دار الدعوة والإرشاد التي أسسها الشيخ رشيد رضا، عمل بالصحافة منذ نعومة أظافره فأصدر دورية (نيرنكَ عالم) ثم «المصباح» ثم «أحسن الأخبار» ثم «تحفه محمديه» ثم « لسان الصدق» وأخيراً «الهلال» و «البلاغ» و«بيغام» وشارك في تحرير مجلة «الندوة» و «وكيل» ووضح اتجاهه الإسلامي في حين بدأ كتاباته في الندوة(١٢٩)، وأصدر دورية شهرية باللغة العربية باسم الجامعة، إلّا أنها لم تصدر لمدة طويلة وكانت تساند حركة المغفور له الملك عبد العزيز في تلك الأيام(١٣٠). وقد أصبح أبو الكلام آزاد وزير التعليم بالهند بعد الاستقلال

وتوفي في ١٣٧٧هـ ٢٢ فبراير ١٩٥٨م بعد أن ترك مؤلفات قيمة منها: «إعلان الحق»، «المرأة المسلمة»، «ترجمان القرآن»، «قضية الخلافة»، «جزيرة العرب»، «جامع الشواهد في دخول غير المسلم في المساجد».

كان أبو الكلام آزاد يؤمن بأن الصحافة رسالة، وكان يريد أن يرقى بمستوى الصحافة وكما قال «إن الصحفيين جماعة ترى أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب الهي»[١٣١]

وهكذا صدرت الهلال في ٢٦ صفحة تتضمن المقالة الافتتاحية وبعض الأخبار، إلّا أنه بعد فترة لم تعد الهلال تهتم بالأخبار بل أخذت تنشر المقالات الإسلامية ورسائل القراء من كافة أنحاء البلاد الإسلامية، وكانت طباعتها جميلة كما كانت مصورة وكانت جريدة «دعوة» بالمعنى الحقيقي فقد كان أبو الكلام آزاد يهدف إلى إصلاح المسلمين وإيقاظهم من غفوتهم، كان يريدهم أن يمضوا على طريق الإسلام الصحيح، ويرى عدم الفصل بين الدين والسياسة بل إن السياسة الصحيحة ــ في رأيه ــ يمكن أن توجد في ظل الالتزام الصحيح بالدين.

ومن هنا نشرت الهلال مقالات تناولت جميع جوانب الحياة الإسلامية، أصول الدين، السياسة، الاقتصاد، علم النفس، الجغرافيا، التاريخ، العمران، أدب السيرة، تاريخ الشخصيات الإسلامية، الأدب والعصر الحاضر، وغيرها وكان من كتابها شبلي وإقبال، وحسرت موهاني وسيد سليمان الندوي[١٣٢].

وتعرضت الهلال لتعنت الحكومة الإنجليزية التي وضعتها تحت الحراسة، وضبطت أعدادها ثم سمحت لها بالصدور بضمان مالي، وتكرر هذا الأمر وحين طلبت الحكومة مبلغ عشرة آلاف روبية توقفت الهلال عن الصدور في نوفمبر ١٣٣٣هـ/١٩١٤م وعادت إلى الصدور مرة أخرى وهذا ما سنتحدث عنه في الفصل التالي.

كلمة أخيرة :

لقد قامت الصحافة غير الإسلامية بموالاة الحكومة الإنجليزية القابضة على رقاب الناس وتملقتها، فلم يكن لها هدف محدد، بينما تعرضت الصحافة الإسلامية لمضايقات الحكومة الإنجليزية، وحاول سيد أحمد خان أن يجعل للصحافة الأردية هدفاً، وأن يجعل هذا الهدف يمضي بعيداً عن أعين الإنجليز فرغم أنه اتبع سياسة المصالحة حيناً، والمهادنة حيناً، إلّا أنه كان يوجه اللوم والنقد للإنجليز أيضاً، وتطور هذا الاتجاه تدريجيًّا حتى ظهر جليًّا واضحاً في صحافة ظفر على خان ومحمد على جوهر وأبو الكلام آزاد.

عاشراً : الروح الإسلامية في الشعر الأردي بعد ثورة التحرير وحتى الحرب العالمية الأولـى

كان الشعر الأردي من نتاج الثقافة الإسلامية في الهند كما لاحظنا قبلاً وكانت مكونات هذا النتاج هي الأفكار والعقائد التي تعد أساس الثقافة الإسلامية في الهند، ومع مراحل سقوط الإمبراطورية المغولية أدرك شعراء شمال الهند ما يمر به المسلمون، وحاولوا من خلال أشعارهم الحفاظ على القيم الإسلامية التي تمثل أساس المجتمع الإسلامي في الهند، وحين ابتعد الإمبراطور المغولي عن أساس الدين المتين، وراح يلهو ويلعب صار هدفاً لسخرية الشعراء فالإمبراطور الذي كان من المفروض أن يكون ظل الله أي خليفة الله على الأرض يلقبه الشاعر بظل الشيطان:

«ماهذا الملك؟ العالم كله يطلب النجاة من براثنه
فهو لا يفكر إلّا في سلب الآخرين المال والثروة
يساعده ويسانده جنود أشرار كقطاع الطرق

وفي ظله لم يعد ناموس الخلق مصوناً محفوظاً
هذا الملك خليفة للشيطان لا خليفة لله»(نص ١٦)(١٣٣).

وقد وصل السقوط الثقافي والحضاري مداه حتى عام ١٢٧٣هـ/١٨٥٧م، ورغم محاولات أمراء المسلمين الأخيار مثل تيبو سلطان وسراج الدولة وحيدر علي وغيرهم الوقوف في وجه الغزو الأجنبي المادي والفكري، إلّا أن النفاق الذي تفشى بين المسلمين كان سبب هزيمتهم التي كانت قدراً تاريخيًّا قدّره الله عز وجل، وعقاباً لمن نسى ذكر الله، ونسي دين الله.

وحاول الشعراء أن يربطوا أنفسهم بحركة من الحركات الاجتماعية ليشعروا بوجودهم وبرسالتهم وهكذا أعلن مؤمن ارتباطه الفكري بحركة الجهاد الوهابية التي قادها سيد أحمد شهيد، وقد سبق لنا الحديث عن هذا، وبعد سيطرة الإنجليز على مقاليد الحكم في البلاد عام ١٢٧٣هـ/١٨٥٧م أحس الشعراء بأنهم أمام حاكم ملك السلطة والقوة والتطور المادي، وهكذا ظهرت طبقة من المسلمين بالهند ترى أن التفاهم هو سبيل النجاة، فكان سيد أحمد خان ورفاقه من أصحاب حركة جامعة عليكَره، إلّا أن جميع الناس لم يقبلوا بأسلوب التفاهم وظهرت معارضة شديدة وبدأ صراع بين المفكرين المسلمين.

وبدأ حالي يعرض في أشعاره ماضى المسلمين التليد، ويرسم صورة لحاضرهم إلّا أنه في حديثه عن عظمة الإسلام كان يجعل الدموع تنسكب من العيون من حرارة كلماته الشعرية. يقول في مسدسه المشهور:

«تلك الأمة التي كانت أقدامها
على الأفلاك
والتي كانت راياتها
مرتفعة ترفرف على كل مكان هنا وهناك
تلك الجماعة التي عم احترامها الآفاق

تلك الأمة التي نالت لقب «خير الأمم»
لم يبق لها من سماتها شيئاً
إلى حد أن أهلها لا يفعلون سوى أن
يعدوا أنفسهم من المسلمين
وإلّا...
ففي عروقنا وفي دمائنا وفي عزيمتنا
وفي سعينا...
في قلوبنا وعلى ألسنتنا، وفي حديثنا
وكلامنا..
في طبيعتنا وفي فطرتنا، وفي عاداتنا
وفي خصالنا...
لم تبق هناك ذرة واحدة
من ذرات النجابة
وإذا وُجدت في أحد منا
فوجودها مجرد صُدْفة...»(نص ١٧).

وقام شبلي أيضاً فعبر بأشعاره عن عظمة المسلمين التي ضاعت وراح يدعو إلى استعادة تلك العظمة وذلك بالتمسك بأصول الدين.

هذا بينما قام شاعر مثل محمد اسماعيل ميرتهي الذي لم ينضم إلى حركة سيد أحمد، بالمشاركة في إصلاح أحوال المسلمين وتأثر بحالي وشبلي[١٣٤]، وقد أشاد به شبلي قائلاً «إذا كان من الضروري سماع أشعار أحد بعد حالي فلتكن أشعار الشيخ اسماعيل ميرتهي»[١٣٥].

وإسماعيل ينعي عظمة الإسلام في الهند وأمام «قلعة أكبر آباد» التي شهدت عظمة المسلمين يقول:

**«يا إلهي أهذا دخان يتصاعد من مصباح مقتول
أم أنه صراخ وأنين على تفرق المجلس؟!
أم أنها بقايا خيمة القافلة التي رحلت ومضت...
أم أنه فصل الخريف حطّ على الروضة الخربة؟!
هنا كانت علامات عظمة العصر الماضي..
هنا أمام كل الأعين تمثلت عظمة مؤسس هذه المباني
هنا كان بوق الإمبراطور أكبر يصدح مدويًّا
وهناكان علم الإمبراطور يرفرف خفاقاً»**(نص ١٨).

ورغم ظهور نزعة ما يسمى بالوطنية في بداية القرن العشرين الميلادي ضمن محاولات إيجاد الوحدة بين الهنادكة والمسلمين على المستوى السياسي، إلّا أن هذه النزعة تلاشت كالشرر نظراً لأن المحاولات لم تثمر عن شيء مما دفع العلامة إقبال للتراجع عن أشعاره التي قالها في حب الوطن واتجاهه إلى مخاطبة الأمة الإسلامية جمعاء سواء في الهند أو خارجها. وهذا ما سنعرضه في الفصل التالي إن شاء الله.

المصادر والحواشي

(١) خورشيد رضوي، جنـك آزادي ١٨٥٧م ط دهلي ١٩٥٩م صفحات متفرقة.

(٢) انظر هاشمي فريد آبادي؛ تاريخ مسلمانان باكستان وبهارت جلد دوم.

(٣) طفيل أحمد: مسلمانون كاروشن مستقبل ص ١٧٢/١٧١.

(٤) حالي ـــ الطاف حسين حالي، حيات جاويد ص ٦٨٣.

(٥) تاريخ مسلمانان باك وهند جلد ٩، اردو ادب جهارم.

(٦) حيات جاويد ص ١٩١ ـــ ١٩٤.

(٧) عبد المجيد سالك، مسلم ثقافت هندوستان مين ص ٦٣ ط لاهور.

(٨) نقلا عن: أمين زبيرى؛ تذكرة سير سيد ص ٥٨/٥٧ ط لاهور.

(٩) هاشمي فريد آبادي: تاريخ مسلمانان باكستان وبهارت ص ٥٢٦.

(١٠) المرجع السابق ص ٥٣٤.

(١١) سمير عبد الحميد: إقبال وديوان ارمغان حجاز ص ٨ ـــ ٩ ط لاهور ١٩٧٦م.

(١٢) تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند جلد نو، اردو ادب جهارم ص ٢٢.

(١٣) أبو الحسن الندوى: هندوستاني مسلمان ص ١٨٨.

(١٤) تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند جلد ٩ ص ٢٧.

(١٥) شيخ اكرام؛ موج كوثر ص ٤٨.

(١٦) تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند جلد ٩ ص ٢٩.

(١٧) الصفحات السابقة مأخوذة بإيجاز عن تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند ص ٣٠ وما بعدها جلد نو.

(١٨) أبو الأعلى المودودي، المسلمون وحركة تحرير الهند، ترجمة سمير عبد الحميد تحت الطبع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

(١٩) انظر Ram Gopal; Indian Muslims, A Political History P. 115 Bombay 1959

(٢٠) أمين زبيرى، تذكره سر سيد أحمد ص ٤٦/٤٧.

(٢١) انظر: تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند جلد ٩ ص ٤٨.

(٢٢) سيد عبد الله، سر سيد أوران كي نامور رفقائي كي نثر ص ٧٧ ط لاهور ١٩٦٠م.

(٢٣) حامد حسن قادري: داستان تاريخ اردو ص ٢٩٢ ط كراتشي ١٩٦٦م.

(٢٤) تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند جلد ٩ ذكر سيد أحمد خان.

(٢٥) حامد حسن قادري، داستان تاريخ أردو ص ٢٩٧.

(٢٦) حيات جاويد ص ٦٦٢ وما بعدها.

(٢٧) تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند جلد ٩ ص ٧٢.

(٢٨) المرجع السابق جلد ٨ ص ١١٧ وردت نماذج من الطبعة الأولي والطبعة الثانية.

(٢٩) داستان تاريخ اردو ص ٣١٤.

(٣٠) المرجع السابق ص ٣١٦ وتاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند المجلد الثامن.

(٣١) نقلاً عن داستان تاريخ اردو ص ٣٢٩ ـــ ٣٣٠.

(٣٢) بتلخيص شديد عن تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند جلد ٩.

(٣٣) حيات جاويد ص ٦٣٠.

(٣٤) سيد عبد الله، سر سيد أوران كي نامور رفقاكي نثركا فكري اور فني جائزة ص ٢٥٠ وما بعدها.

(٣٥) نقلاً عن أمين، تذكره سر سيد ص ١٧٦/١٧*.

(٣٦) المرجع السابق ص ١٧٨.

(٣٧) نقلا عن مكتوبات سر سيد جلد أول مرثية شيخ محمد علي باني بتي ص ٩٣ ـ ٩٦ ط لاهور ١٩٧٦م.

(٣٨) المرجع السابق ص ١٣٤ ـ ١٣٥.

(٣٩) **Mohammad Sadiq; A History of Urdu Lit. P. 259**

(٤٠) شيخ اكرام: موج كوثر ص ٨٧.

(٤١) تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند جلد ٩ ص ١٣٤.

(٤٢) الندوي: الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية، الدار الكويتية للنشر ط ١٩٦٨، ص ٧٣ وما بعدها.

(٤٣) نقلاً عن المرجع السابق ص ٨١.

(٤٤) المرجع السابق ص ٨٢ الحاشية.

(٤٥) المرجع السابق ص ٨٤/٨٥.

(٤٦) المرجع السابق ص ٨٥.

(٤٧) د. أحمد محمد مخلوف: القاديانية ص ١٨ ط القاهرة.

(٤٨) أحمد أمين: زعماء الإصلاح ص ١٤٠ ـ ١٤١.

(٤٩) د. أحمد الساداتي؛ تاريخ المسلمين في شبه القارة الهندية وحضارتهم جـ ١ ص ٢٩٢ ـ ٣٠٠.

(٥٠) تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند جلد ٩ ص ١٠٦.

(٥١) **Mohammad Sadiq A History of Urdu Lit P. 265**

(٥٢) المرجع السابق ص ٢٦٧.

(٥٣) تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند مجلد ٩ ص ١١٣.

(٥٤) مسدس حالي.

(٥٥) نماذج في ص ٣١٩ ـ ٣٢٠ تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند جلد ٨.

(٥٦) تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند ص ١١٨/١١٩.

(٥٧) داستان تاريخ اردو ص ٧١٨.
(٥٨) المرجع السابق ص ٧٢٢ ولمزيد من التفصيل انظر سليمان الندوى حيات شبلي ط ١٩٧٢م ص ٦٨ حتى ٩٢.
(٥٩) قادري، داستان تاريخ اردو ص ٧٢٦ إلّا أن سليمان الندوى يرى عكس هذا ويرى أنه جمع مادته آنذاك وذكر أسماء الكتب التي حملها معه من البلاد العربية. انظر ص ١٩٩ حيات شبلي.
(٦٠) أبو الحسن الندوى: الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية ص ٧٤.
(٦١) وضع شبلي الخطوط الرئيسة للكتاب ولم يكمله بل أن أكمل المجلدات الأربعة الأخيرة منه تلميذه سليمان الندوى. المرجع السابق ص ٧٧.
(٦٢) **Mohammad Sadiq; A History of Urdu Lit. P. 277**
(٦٣) تاريخ أدبيات مسلمانان باكستان وهند جلد ٩ ص ١٧٧.
(٦٤) مقالات شبلي جلد دوم ص ٢١٥ ــ ٢٣٤.
(٦٥) المرجع السابق ص ٧٩ ــ ٩١.
(٦٦) مقالات شبلي جلد أول ص ١٨٨ ــ ٢٢٦.
(٦٧) المرجع السابق ص ٢٢٧ ــ ٢٣٨.
(٦٨) مقالات شبلي مجلد ٦ ص ١١٣ ــ ١٥١.
(٦٩) ترجمت باسم «تمدن إسلامي مصنفه جرجي زيدان كي برده دري» مقالات شبلي جلد ٤ ص ١٣٣ ــ ١٧٦.
(٧٠) مكاتيب شبلي ص ٥٠.
(٧١) تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند جلد ٩ ص ٢٠٢ وما بعدها.
(٧٢) سيد سليمان الندوي، حيات شبلي ص ٤٦.
(٧٣) مكاتيب حصة أول ص ٤.

(٧٤) مقالات شبلي المجلد السادس ص ١٤٥.
(٧٥) محمد اكرام يادكَار شبلي ص ١٤٥.
(٧٦) تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند جلد ٩ ص ٢٠٥.
(٧٧) سفرنامه روم ومصر وشام ص ٧٧٦.
(٧٨) الهلال، فبراير ــ مارس ١٩١٣ مدارس إسلامية نقلاً عن يادكَار شبلي.
(٧٩) يادكَار شبلي ص ٣٨٦.
(٨٠) انظر حيات شبلي ص ٢٣٤ ــ ٢٣٦.
(٨١) تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند جلد ٩ ص ١٨١.
(٨٢) مكتوب شبلي بنام عماد الملك مارس ١٨٨٩ نقلاً عن تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند جلد ٩ ص ١٨٢.
(٨٣) من سليمان الندوي: حياة شبلي ص ٧٢٤.
(٨٤) من قصيدة طويلة نشرت بمجلة على كَرهـ ١٥ اكتوبر ١٨٨١م نقلاً عن حيات شبلي للندوى ص ١١٨.
(٨٥) حامد حسن قادري، داستان تاريخ أردو ص ٤١٤.
(٨٦) تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند جلد ٦ ص ٢١٠.
(٨٧) مقدمة آيات بينات ص ٨.
(٨٨) آيات بينات، المقدمة ص ٨.
(٨٩) انظر تحقيق سنة وفاته، تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند ص ٣٣٥ جلد ٩.
(٩٠) مولوى افتخار؛ نذير أحمد اور ان كا أدب، رسالة الدكتوراه جامعة البنجاب، الباب الأول.
(٩١) نقلاً عن حامد حسن قادري، داستان تاريخ اردو ص ٥٩١ ــ ٥٩٢.
(٩٢) المرجع السابق ص ٥٩٣.

(٩٣) مجلة نقوش رقم ٥٨/٥٧ نذير أحمد بحيثيت مصلح.

(٩٤) **Mohammad Sadiq, A History of Urdu Lit. P. 324**

(٩٥) انظر داستان تاريخ أردو ص ٥٤٩.

(٩٦) نقلاً عن داستان تاريخ أردو ص ٥٤٨.

(٩٧) سيد وقار عظيم داستان سي افساني تَكـ ص ٦٠

(٩٨) تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند جلد ٩ ص ٣٤٦.

(٩٩) المرجع السابق ص ٣٤٦.

(١٠٠) داستان تاريخ أردو ص ٥٨٥.

(١٠١) حسن فاروقي، اردو ناول كى تاريخ وتنقيد ص ٤٣.

(١٠٢) نذير أحمد، ابن الوقت ص ٣٤٦ نقلاً عن تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند جلد ٩ ص ٣٤٨.

(١٠٣) الرواية ص ١٤٠.

(١٠٤) الرواية ص ٣٤٦.

(١٠٥) نقلاً عن داستان تاريخ أردو ص ٥٨١/٥٨٠.

(١٠٦) داستان تاريخ أردو ص ٥٥٢ و ص ٥٥٦.

(١٠٧) المرجع السابق ص ٥٥٧.

(١٠٨) ابن الوقت ص ٣٥١.

(١٠٩) **Mohammad Sadiq A History of Urdu Lit P. 321**

(١١٠) علمائي حق ارو ان كى مجاهدانه كارنامي، نقلاً عن تاريخ أدبيات باكستان وهند جلد ٩ ص ٥٨٥.

(١١١) نقلاً عن المرجع السابق ٥٨٧.

(١١٢) انظر ما كتبه أبو الأعلى المودودى والشيخ أبو الحسن الندوى والعلامة إحسان الهي ظهير عن القاديانية كل في كتاب منفصل.

(١١٣) تقديم وتحقيق وتعليق د. أحمد حجازي السقا، وصدر عن دار

التراث العربي للطباعة والنشر. القاهرة.
وانظر طبعة الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والافتاء بالرياض دراسة وتحقيق وتعليق د. محمد أحمد ملكاوي. وصدرت في أربعة مجلدات.

(١١٤) نشر مكتبة الكليات الأزهرية المصرية.

(١١٥) إظهار الحق ص ٤٠٥.

(١١٦) إظهار الحق ص ٤٦٧.

(١١٧) ٨ يولية ١٩٥٧م.

(١١٨) **Natrajan, S. A History of the Press of India P. 54 Asia Publishing house**

(١١٩) الطاف حسين حالي، حيات جاويد، مايتعلق بالصحيفة.

(١٢٠) انظر الصحافة الإسلامية في الهند بحث للماجستير مقدم من الطالب سليم الرحمن خان لمعهد الدعوة بجامعة الإمام سنة ١٤٠٠هـ. من ص ٦٤ ــ ٨٧ وص ٩٩ ــ ١٠٨.

(١٢١) سيد محمد عبد الله، جديد اردو نثر ص ١٣٩.

(١٢٢) الصحافة الاسلامية في الهند، رسالة ماجستير ص ١٤٦، سليم الرحمن خان.

(١٢٣) خورشيد، صحافت باكستان وهند ص ٣٥١.

(١٢٤) جريدة كامريد عدد ٢٣ مارس ١٩١٢م.

(١٢٥) عبد السلام خورشيد، داستان صحافت ص ٩٢.

(١٢٦) تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند جلد ٩ ص ٥٥٣.

(١٢٧) **Writing and Speech of Mohammad Ali P. 178**

(١٢٨) نوفمبر ١٩١٤م

(١٢٩) سليم الرحمن خان، الصحافة الإسلامية في الهند، رسالة ماجستير

ص ١٩٥.

(١٣٠) المصدر السابق ص ١٩٦.

(١٣١) الهلال ٢٧ يولية ١٩١٣م.

(١٣٢) تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند جلد ٩ ص ٥٥٢.

(١٣٣) مخمس للشاعر قائم.

(١٣٤) تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند ص ٢٨١.

(١٣٥) رام بابوسكسينه، تاريخ أدب اردو ص ٣٨٤.

النصوص

(نص ۱) صاحبِ من!

مجھ کو اس بات سے نہایت افسوس آتا ہے کہ بعض انگریز اخبار نویسوں نے اس فتوے کے معنی غلط تعبیر کئے ہیں جس کا ذکر آج کے اخبار میں ہے اور اس فتوے سے انہوں نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ مسلمان کو گورنمنٹ پر جہاد کرنا اس صورت میں جائز ہوگا جب کہ ان کو کامیابی کی امید قوی ہے پس چونکہ میں انگریز گورنمنٹ کا سچا اور دلی خیر خواہ ہوں اور جو معنی وہابیت کے اصلی ہیں اس کا بھی حامی ہوں اس وجہ سے مجھ کو آپ کی عنایت پر بھروسا ہے کہ آپ میری ان چند سطروں کو اگلے پرچہ میں درج فرمائیں گے۔

میرے چند لائق اور فائق دوست اس بات کو سن کر نہایت متحیر ہوں گے کہ میں بہت بڑا پکا وہابی ہوں اور وہابیت کا حامی ہوں لیکن مجھ کو امید ہے کہ وہ مجھ کو وہابی بمعنی مفسد کے خیال نہ کریں گے جو معنی وہابیت کے بعض غلط فہم شخصوں نے ہندوستان میں بیان کئے ہیں حقیقت میں ان سے اور وہابیت کے اصل معنی سے کچھ مناسبت نہیں ہے اور جو لوگ گورنمنٹ کی مخالفت کی نظر سے مفسدہ برپا کرتے ہیں وہ اپنے مذہب کے

اصول سے بالکل غافل ہیں مگر جن لوگوں کی نسبت یہ الزام بالکل مجرم ہونے کا لگایا گیا ہے مجھ کو یقین ہے کہ اس کی بناء عداوت پر ہے اس کے خط سے جو مقدمہ وہابیوں کا آج کل پٹنہ کی عدالت میں لڑ رہے ہیں اس کی اصل کیفیت سے ناواقف ہوں۔ اب میں اس فتویٰ کی عبارت کی توضیح میں آتا ہوں جس کے معنی صاحب انگلش مین اور اُردو اخبار نویسوں نے غلط بیان کئے ہیں ....

مجھے یہ یقین ہے کہ شاید میری اس بات کو کوئی سچا نہ سمجھے گا کہ وہابی ہونا کسی طرح گورنمنٹ کے مخالف نہیں اور مجھ کو یہ بھی یقین ہے کہ میرے وہابی ہونے سے بہت لوگ مجھ کو بُرا کہیں گے۔ انگریز مجھ کو اس وہابیت کے سبب سے مفسد گمان کریں گے، اور بہت سے ایسے جاہل جو میرے ہم وطن ہیں وہ بھی مجھ کو اس خیال سے بُرا کہیں گے کہ میں خیر خواہ سرکار ہو کر ایک ناجائز اور الوالعزمی کے منصوبوں کے انسداد میں گو وہ ان کے نزدیک جائز ہوں مگر اس بات سے نہایت خوش ہوں کہ دوسرے فرقے میری نسبت جو چاہیں خیال کریں اور میرے مطلب کو جس طرح چاہیں تعبیر کریں اور میری مراد غلط ہی سمجھا کریں اس لئے کہ ایک مدت سے لوگ میرے مطلب کو غلط ہی تعبیر کرتے ہیں۔

۲۳، مارچ ۱۸۷۱ء سیّد احمد

(نص ۲)
"ہندوستان میں غالباً مسلمانوں کے چار فرقے ہیں۔ شیعہ، بدعتی اور وہابی، چوتھا فرقہ میں نے ان لا مذہب بے دینوں کا گن لیا ہے"

(نص ۳) دُنیائے دنی کو نقشِ فانی نہ سمجھو
رودادِ جہاں کو اِک کہانی نہ سمجھو
پر جب کرو آغاز کوئی کام بڑا
ہر سانس کو عمرِ جاودانی نہ سمجھو

(نص ٤) رخصت اے ہندوستاں اے بوستانِ بے خزاں
رہ چکے تیرے بہت دن ہم بدیسی میہماں

(نص ٥) تھا یقیں ہم کو کہ شامت رفتہ رفتہ آئے گی
ہم کو تو اے خاکِ ہند آخر یو نہیں کھا جائے گی
دین و دولت علم و دانش ہم میں کچھ باقی نہیں
حق نے جو پوری کی تھی ہم پر وہ نعمت کیا ہوئی

(نص ٦) ہیں یہ باتیں بھول جانے کی مگر کیونکر کوئی
بھول جائے رات کا سب صبح ہوتے ہی سماں
بزم کو برہم ہوئے مدت نہیں گزری بہت
اُٹھ رہا ہے گل سے شمعِ بزم کے اب تک دھواں

کہہ رہے نقش پائے رہرواں اے خاکِ ہند
یہاں سے گزرا ہے ابھی اک باتجمل کارواں
ماجرا ہوگا ہمارا عبرت اوروں کے لئے
جیت جائیں گے بہت سن کر ہماری داستاں

(لفص ۷) ریت کی سی دیوار ہے دُنیا
اوچھے کا سارا پیار ہے دُنیا

دُکھ سے یہاں کے گھبرانا کیا
سُکھ پہ یہاں کے اترانا کیا
عیش کی یہاں مہلت ہے نہ غم کی
سب یہ نمائش ہے کوئی دم کی

آنی جانی چیز ہیں خوشیاں
چلتی پھرتی چھاؤں ہیں ارماں

(لفص ۸) وہ فخرِ عرب زیبِ محراب و منبر
تمام اہلِ مکہ کو ہمراہ لے کر
گیا ایک دن حسبِ فرمانِ داور
سوئے دشت اور چڑھ کے کوہِ صفا پر
یہ فرمایا سب سے کہ اے آلِ غالب

سمجھتے ہو تم مجھ کو صادق کہ کاذب
کہا سب نے قول آج تک کوئی تیرا
کبھی ہم نے جھوٹا سنا اور نہ دیکھا

کہا گر سمجھتے ہو تم مجھ کو ایسا
تو باور کروگے اگر میں کہوں گا
کہ فوج گراں پشت کوہ صفا پر
پڑی ہے کہ لوٹے تمہیں گھات پاکر

کہا تیری ہر بات کا یاں یقین ہے
کہ بچپن سے صادق اور امین ہے

کہا گر یہی بات یہ دلنشیں ہے
تو سُن لو خلاف اس میں اصلاً نہیں ہے
کہ سب قافلہ یہاں سے ہے جانے والا
ڈرو اس سے جو وقت ہے آنے والا

(الف ۹) ترک پابندی اسلام ہے اسلام نہیں

(الف ۱۰) مراکش خالی فارس گیا اب دیکھنا ہے
کیا جیتا ہے یہ ترکی کا مریض سخت جاں کب تک
زوال دولت عثمان زوال شرع وملت ہے
عزیزو فکر فرزنداں وخیال وخاناں کب تک

(نص ۱۱) تم کسی قوم کی تاریخ اٹھا کر دیکھو
وہی باتیں ہیں کہ جن پہ ہے ترقی کا مدار
یا کوئی جذبہ دینا تھا کہ جس نے دم میں
کر دیا ذرہ اشررہ کو ہم رنگ شرار
یا کوئی جذبہ ملک وطن تھا جس نے
کر دے دم میں قوائے عملی سب بیدار
آپ دونوں سے کیے دیتے ہیں ہم کو محروم
نہ سیاست نہ ناموس شریعت کا وقار
مدتوں بحث سیاست کی اجازت ہی نہ تھی
کہ وفاداری مسلم کا تھا یہ خاص شعار
اب رہا جذبۂ دینی تو وہ اس طرح مٹا
کہ ہمیں آپ ہی آتا ہے اب اس نام سے عار

(نص ۱۲) جب قوم کا مذہب نہ رہا لباس نہ رہا، طرز تمدن نہ رہا علم نہ رہا زبان نہ رہی تو امتیاز قومی بھی گیا گزرا ہوا پھر کیسے رفارم اور کیسی خیر خواہی اگر ہم ایک گھر کی رفارم کرنا چاہیں تو اس کے یہ معنی ہرگز نہیں کہ اس جڑ کو بنیاد سے کھود کر پھینک دیں۔

(نص ۱۳) ہم کو درکار تھے وہ علوم صنعت و حرفت کو ترقی دیں اور آپ

لوگوں کو ایسی پٹی پڑھائی جاتی ہے کہ موروثی اور ابائی پیشوں اور حرفتوں سے گریز اور نفرت کرتے ہیں بلکہ انہوں نے اسی عار سے بچنے کے لئے پڑھنا اختیار کیا تھا۔

(نص ۱٤) دین دوا ہے بیمار کی تسلیّ ہے بے قرار کی متاع ہے خریدار کی بشارت ہے امُیدار کی نجات ہے گنہگار کی یعنی عنایت ہے پروردگار کی۔

(نص ۱۵) تم نے جس بات کو صحیح سمجھا آواز کے ساتھ اس کا اعلان کیا اور اس سے ہر کس تک ہر جگہ پہنچایا اگر کچھ سچ کا اعلان بیانگ دہل نہ کیا جا سکا تو غیر صحیح بات بھی نہ کہی۔ ہم زندگی اور موت کے ہیں کبھی نہیں مریں گے۔ ہم اس لئے زندہ ہیں کہ ہم نے جرأت سے کام لیا ہم آئندہ بھی جرأت سے کام لیں گے اور زندہ رہیں گے۔

(نص ۱٦) کیا یہ شہ کہ ظلم پہ اس کا نگاہ ہے
ہاتھوں سے اس کے ایک جہاں دادہ خواہ ہے
لیجا ایک آپ ساتھ لیڈی سپاہ ہے
ناموس خلق سائے میں اسکے تباہ ہے
شیطان کا یہ ظل ہے نہ ظل الہٰ ہے

(نص ۱۷) وہ ملت کہ گردوں پہ جس کا قدم تھا
ہر اک کھونٹ میں جس کا برپا علم تھا
وہ فرقہ جو آفاق میں محترم تھا
وہ اُمت رہبر جس کا خیر الامم تھا
نشان اسوکے باقی ہیں جراسقدر یاں
کہ گنتے ہیں اپنے کو ہم بھی مسلماں
وگرنہ ہماری ہماری رگوں لہو میں
ہمارے ارادوں میں اور جستجو میں
دلوں میں زبانوں میں اور گفتگو میں
طبیعت میں فطرت میں عادت میں خو میں
نہیں کوئی ذرّہ نیابت کا باقی
اگر ہو میں تو ہے اتفاق

(نص ۱۸) یارب یہ کس مشعل کشتہ کا دھواں ہے
یا برھمی بزم کی فریادِ افغاں ہے

(نص۱۹) یا قافلہ رفتہ کا بس چشمہ رواں ہے
یا گلشن برباد کی یہ فصل خزاں ہے
یا یہ دَور گذشتہ کی مہابت کا نشاں ہے
یا نئی عمارت کا جلال اس سے عیاں ہے
بجتا تھا یہاں کوس شہنشاہی اکبر
اڑتا تھا یہاں پرچم جم جاہی اکبر

الفصل الحادي عشر

الأدب الأردي في شبه القارة قبل التقسيم
(١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م)

أولًا : الظروف السياسية والاجتماعية والثقافية للمجتمع الإسلامي.

ثانياً : التأثيرات الإسلامية على الأدب الأردي قبل التقسيم.

١ ـ النثر والشعر الأردي.

٢ ـ موضوعات الأدب الديني.

ثالثاً : مراكز الإشعاع الديني في شبه القارة قبل التقسيم.

رابعاً : اتجاهات المفكرين المسلمين في فترة ماقبل التقسيم.

ـ سيد سليمان الندوى.

ـ أشرف على التهانوي.

خامساً : الاتجاهات الإسلامية في الصحافة الأردية.

سادساً : أدباء الأردية.

١ ـ عبدالماجد الدريا آبادي: الصحافة والالتزام الإسلامي.

٢ ـ محمد إقبال، ظفر علي خان: الشعر الأردي وحركة الإحياء الإسلامي.

٣ ـ أبو الكلام آزاد : النثر الفني وأدب المقالة الإسلامية.

٤ ـ عبدالحليم شرر: فن الرواية والروح الإسلامية.

الأدب الأردي في شبه القارة قبل التقسيم
(١٣٦٦هـ ـــ ١٩٤٧م)

أولاً : الظروف السياسية والاجتماعية والثقافية للمجتمع الإسلامي

الظروف السياسية :

حين قامت الحرب العالمية الأولي سنة ١٣٣٣هـ/١٩١٤م كان حزب الرابطة الإسلامية قد تأسس، وكان المسلمون قد فقدوا الثقة في الحكومة البريطانية بعد إلغاء قرار تقسيم البنغال ولم يكد غضب المسلمين يهدأ حتى كانت حادثة مسجد كانبور التي زادت من كراهية المسلمين للإنجليز ، وبينما كان سلوك الإنجليز المعادي للمسلمين يتزايد ظهرت قضية النزاع بين الأردية والهندية، واشتدت مضايقات الهنادكة للمسلمين، واتخذت شكلاً عدوانيًّا فاضحاً، مما جعل المسلمين يشعرون بأن قبول فكرة القومية الهندية المتحدة يعني قبول فكرة الانتحار[١]، وهكذا طالب حزب الرابطة الإسلامية بالانتخابات المنفصلة، ووافقت الحكومة البريطانية إلى حد كبير على هذا المطلب.

وأعلنت الحكومة البريطانية عن إصلاحات اتفق قادة المسلمين والهنادكة في وقت واحد على الاستفادة منها، وذلك داخل إطار «ميثاق لكهنو» الذي عقد بين حزب الرابطة الإسلامية وحزب المؤتمر.

لقد ظل المسلمون في الهند يتجنبون السياسة مع أنهم يعتقدون أن القرآن لم يحرمها، وخير ما صنع زعماء الرابطة الإسلامية لسنوات عديدة أنهم لم يفصلوا بين الدين والسياسة[٢]، إلّا أن بداية تكوين حزب الرابطة الإسلامية في الهند كانت مصحوبة بتطورات غير مرضية في البلاد الإسلامية[*] والتي شعر

(*) وهى التطورات التي أدت إلى انتهاء الخلافة العثمانية.

مسلمو الهند بأهميتها بالنسبة لهم. وهكذا ظهرت القضية التي شغلت مسلمي الهند وهي قضية الخلافة، ومن هنا تأسست حركة الخلافة التي احتلت مساحة عريضة على صفحات التاريخ السياسي للمسلمين بالهند لفترة طويلة(٣). وكان هذا نتيجة مباشرة لمحنة تركيا قبل الحرب البلقانية. وبعد ذلك وأثناء الحرب العالمية الأولي، ظهر عداء الأوربيين للمسلمين بوضوح مما أعطى القوة لحركة الخلافة، فكانت الحاجة الملحة هي الدفاع عن الإسلام، ومن العجيب أن يوافق الهنادكة على هذا الرأى، ويقتنعوا بالفكرة، وينضموا إلى حركة الخلافة مع المسلمين(٤).

أضعفت حركة الخلافة وغيرها من الحركات التي ظهرت في الهند حركة حزب الرابطة الإسلامية الذي عاد فظهر على سطح الخريطة السياسية عام ١٣٤٣هـ/١٩٢٤م وطالب عام ١٣٤٦هـ/١٩٢٧م بفصل منطقة السند عن بمباي، وتنفيذ الإصلاحات في ولايات الحدود وبلوجستان، وإعطاء تمثيل نيابي يتناسب مع عدد السكان في البنجاب والبنغال، وأطلق على هذه المقترحات اسم «مقترحات دهلي».

ورغم محاولات إيجاد صيغة للتفاهم بين المسلمين والهنادكة لانتزاع الحرية من الإنجليز إلّا أن القادة الهنادكة المتعصبين حالوا دون الوصول إلى نتائج مشتركة، واتسعت هوة الخلافات بين المسلمين والهنادكة نظراً للاضطرابات والمشاحنات والفتن التي دبرها الضباط الإنجليز عن طريق إثارة المسلمين تارة والهنادكة تارة أخرى، وحاول القادة من الجانبين تضييق هوة الخلافات إلّا أن الجهود باءت بالفشل(٥)، وصرح طاغور الشاعر المشهور إلى نائب جريدة التايمز البنغالية (١٨ أبريل ١٩٢٤) بأن هناك عاملاً مهمًّا يجعل مسألة الوحدة بين المسلمين والهندوس مستحيلة تماماً، وهو أنهم لا يقصرون وطنهم على بلد واحد، وقد حدث أن أُغرق المسلمون في الديون للهنادكة فحملوا نتيجة لذلك

نفس الشعور الذي انتاب العرب تجاه اليهود الصهاينة في فلسطين، فقد كانت مصادرالصناعة بل كانت الرأسمالية الهندية مركزة في أيدي الهنادكة كلية(٧)، ومثل طاغور رأى غاندي استحالة إقامة الوحدة بين الهنادكة والمسلمين.

ورفض حزب المؤتمر الدعوة التي وجهت إليه أكثر من مرة للاشتراك في مؤتمر المائدة المستديرة، وعقدت في النهاية انتخابات عام ١٣٥٥هـ/١٩٣٦ ـ ١٩٣٧م وراح المسلمون فريسة لظلم الهنادكة في تلك الولايات التي فاز فيها حزب المؤتمر، فحدثت خسائر كبيرة في الأرواح والأموال، وبدأ عصر من الظلم والقهر لم يشهد له التاريخ مثيلاً، وحين قامت الحرب العالمية الثانية أواخر ١٩٣٩م واستقالت وزارة حزب المؤتمر، احتفل المسلمون في جميع أنحاء البلاد بيوم النجاة(٨).

واقتنع المسلمون يمثلهم محمد على جناح بأن الأمل الوحيد للأمة المسلمة بالهند يكمن في تنظيم المسلمين تحت راية واحدة، وأدت الأعمال الوحشية التي ارتكبها الهنادكة ضد المسلمين إلى إيمان قادة المسلمين بأنه لم يعد ثمة أمل للمسلمين للعيش في سلام مع الهنادكة وهكذا أعلن جناح في لاهور عام ١٣٥٩هـ/١٩٤٠م أن المسلمين يشكلون أمة منفصلة، ويجب أن تكون لهم أراضيهم ودولتهم الخاصة بهم، وقال «إننا نريد أن نعيش في سلام وانسجام مع جيراننا كشعب مستقل، إننا لا نستطيع أن نحيد عن مبادئنا وأهدافنا مهما واجهنا من تهديد أو ترهيب أو تخويف، كما أننا على استعداد لبذل التضحيات لتحقيق أهداف أمتنا المسلمة»(٩).

وهكذا وفي ١٤ أغسطس ١٣٦٧هـ/١٩٤٧م تم تقسيم شبه القارة الهندية إلى دولة الهند ودولة باكستان؛ إلّا أنه قبل التقسيم بستة أشهر حدثت فسادات، وحدث قتل وعنف قام به السيخ والهنادكة إذ حولوا دم البشر في القرى والمدن إلى أنهار تجري، وارتكبوا من الفظائع مايندى لها جبين الإنسانية، ومالم تشهده

البشرية من مظالم، وشارك الإنجليز في المأساة بتعليق قضية كشمير إلى حين لتظل دائماً شوكة تنخر هنا وتنخر هناك.

الظروف الاجتماعية :

كان الصراع الهندوكي الإسلامي نتيجة لعدة أسباب دينية وثقافية واجتماعية واقتصادية تمتد عبر القرن التاسع عشر، حين ظهرت حركات تهدف إلى إحياء الهندوكية، مثل حركة آرياسماج التي أسسها سوامي ديانند سرسوتي، كما قام أحد قادة حزب المؤتمر ويدعى بال كنكاهرتلك، فنظم الهنادكة على نطاق واسع، ومنعهم من مشاركة المسلمين احتفالاتهم، وقام بتنظيم احتفالات شبيهة، كما ظهرت حركة هندوكية أخرى تدعى هندو مها سبها من المراهتة المتعصبين وفي سنة ١٣٤١ ــ ١٣٤٢هـ/١٩٢٢ ــ ١٩٢٣م بدأت حركة سنگتهن وشدهي من أجل الضغط على المسلمين لإخراجهم عن دينهم وإدخالهم الهندوكية، ثم ظهرت حركة سرية تدعى راشتريه سيوگ سنكَهـ(١٠)، ولما كان هدف حركة سنگتهن هو تدريب الهنادكة عسكريًّا لتأسيس تنظيم عسكرى يقضي على المسلمين، فقد اضطر المسلمون للدفاع عن وجودهم بتنظيم حركات دفاعية، وعقد مناظرات ومحاضرات وجلسات، ورغم أن المناظرات على الطريقة القديمة قد قلت إلّا أن المناظرات الكتابية اشتدت حدتها.

ووسط هذه الظروف كان من الصعب استتباب الأمن وهكذا اجتاحت عاصفة من الفساد البلاد كلها واتجهت الصحافة الإسلامية وخاصة بعد إلغاء قرار تقسيم البنغال، وفقدان الثقة في إنجلترا إلى نقد الغرب نقداً شديداً، وحمل راية النقد ظفر على خان وأبو الكلام آزاد ومحمد علي جوهر بالإضافة إلى شبلي وإقبال.

وأعلن الشيخ عبد الباري والشيخ أبو الكلام آزاد وبعض العلماء أن بريطانيا جعلت من الهند «داراً للحرب» وعليه فيحق للمسلمين أن يهاجروا إلى أي مكان

يرون أنه «دار الإسلام» وهكذا انطلق آلاف المسلمين الهنود يهاجرون صوب أفغانستان؛ إلّا أن الحكومة الأفغانية رفضت السماح لهم بعبور الحدود، فعادوا من حيث أتوا، ومات من مات، وأفلس من أفلس، وكلفت فتوى العلماء تلك هؤلاء المسلمين أرواحهم وأموالهم[١١].

ومن ناحية أخرى وفي المناطق الساحلية لمدراس قامت قبائل الموبلا العربية الأصل بإعلان الثورة ضد بريطانيا، وأعلن غاندي فجأة في فبراير ١٩٢٢م انتهاء حركته السلبية لمعارضة بريطانيا،وهي حركة «عدم الولاء»، بينما ألغى مصطفى كمال في عام ١٣٤٣هـ/١٩٢٤م الخلافة رسميًّا، مما أثار مسلمي الهند الذين أرسلوا لجنة للتشاور مع حكومة تركيا للإبقاء على الخلافة، إلّا أن الحكومة رفضت أن يتدخل أحد في شئونها، وهكذا انتهت حركة الخلافة في الهند،وشكل المسلمون حزباً باسم «الحزب الإسلامي الوطني» رأسه أبو الكلام آزاد، إلّا أن الحزب انضم إلى حزب المؤتمر بعد أربع سنوات؛ لأن برنامجه لم يكن يختلف عن برنامج حزب المؤتمر، كما شكّل المسلمون حزباً آخر أسموه «مجلس الأحرار» عام ١٣٤٨هـ/١٩٢٩م اقتصر نشاطه على حدود منطقة البنجاب، كما شارك في كفاح المسلمين في إمارة جمون وكشمير ضد بطش الهنادكة، وأرسل متطوعين إلى هناك بالآلاف، كما تأسس حزب إسلامي آخر باسم «خاكسار» يهدف إلى إجراء إصلاحات اجتماعية للمسلمين، وتقديم خدمات اجتماعية، وتنظيم المسلمين سياسيًّا داخل الهند وخارجها، وهكذا ركز الحزب على التربية العسكرية للمسلمين، وأصدر صحيفة «أخبار» الأسبوعية التي كانت تظهر كل يوم جمعة، وكتب مؤسس الحزب العلامة عنايت الله مشرقي عام ١٣٤٣هـ/١٩٢٤م كتاباً بعنوان «تذكرة» تضمن تفسيراً وشرحاً للإسلام، وأنه أساس رقي الأمة، وأنه هو الدين الحق، كما أوضح أن العمل بالشريعة الإسلامية هو ضمان فلاح الأمة وسعادتها، وكان أفراد الحزب يؤدون خدمات اجتماعية جليلة للمجتمع، وتطور الأمر إلى المشاركة السياسية

مما أدى إلى قتل العديد من أفراده على يد رجال الشرطة الحكومية، والزج بالشيخ مشرقي في السجن.

وفي سنة ١٣٤٨هـ/١٩٢٩م أسس عبد الغفار خان في ولاية الحدود تنظيماً كان هدفه خدمة المسلمين أو خدمة الخلق، إلّا أن الهدف الأساسي كان الحصول على السلطة السياسية في منطقة الحدود، وهكذا انضم إلى حزب المؤتمر العام وطالب بالحرية في ظل الهند المتحدة.

وفي كشمير نظم المسلمون صفوفهم بقيادة الشيخ محمد عبدالله وجودهرى غلام عباس وشكلوا المؤتمر الإسلامي عام ١٩٣٢م، الذي شكل بدوره قوة عظيمة، وبينما قوة المؤتمر الإسلامي تزداد إذا بالشيخ عبد الله ينضم إلى حزب المؤتمر في ظل شعار القومية الهندية المتحدة[١٢].

وفي البنغال برز حزب كرشك برجا وهو حزب الفلاحين الذي شارك في السياسة عام ١٣٤٣هـ/١٩٢٤م بهدف إجراء إصلاحات زراعية، وانفصل فضل الحق عن حزب الرابطة ليعمل مع حزب الفلاحين، إلّا أنه عاد مرة أخرى إلى حزب الرابطة الإسلامية بناء على نداء من القائد الأعظم، وهكذ قام فضل الحق بتقديم قرار لاهور في مارس ١٣٥٩هـ/١٩٤٠م الرامي إلى إقامة دولة باكستان الإسلامية.

لقد كانت فكرة القومية المتحدة تعني القضاء على المسلمين في الهند عن طريق القضاء على ثقافتهم ودينهم، وهكذا طالب المسلمون بأن يكون لهم وطن مستقل يستطيعون في ظله ممارسة شعائرهم الدينية بحرية، وتطوير ثقافتهم وحضارتهم ومثلهم، وكان للأدب الأردي نثراً وشعراً دوره الكبير في تنوير المسلمين، وإضاءة الطريق أمامهم وسط ظلمات السحب التي غطت سماء الهند.

الظروف الثقافية :

تركت الظروف التي مرت على العالم الإسلامي أثرها العميق على مسلمي الهند، فقد ألغت تركيا الخلافة، وأحلت القانون الوضعي محل الشريعة الإسلامية، مما أصاب مسلمي الهند بصدمة فكرية شديدة واكبها قيام الثورة الشيوعية في روسيا، وفصلها الدين عن المجتمع وبدأت الأفكار الشيوعية تجد لها قنوات تمضي فيها داخل عقول الشباب، مما دفع علماء المسلمين لليقظة والنهوض والعمل من أجل حماية عقول الشباب، فكتبوا المؤلفات ونشروا الكتب والأبحاث، وحاولوا نشر تعاليم القرآن بين الناس، ومن بين هؤلاء العلماء برز سيد سليمان الندوي، وأشرف علي التهانوي، وأبو الكلام آزاد، وعبد الماجد الدريابادي، وعبد الباري الندوي، ومناظر أحسن كَيلاني، وعبد الحق حقاني، وشبير أحمد عثماني، وقاضي محمد سليمان وغيرهم.

فكتب سليمان الندوي عن سيرةالنبي، وعن الشريعة الإسلامية، والتاريخ الإسلامي، ونشرت مجلة «معارف» التي أشرف عليها الندوي مقالات قيمة تناولت قضايا علمية على مستوى رفيع، ونشر الندوى «خطبات مدراس» و«أرض القرآن»، و«سيرة عائشة»، هذا كما نشر أشرف على التهانوي بالإضافة إلى ترجمة معاني القرآن دراسات أخرى تناولت أمور العقيدة، وكتب آزاد تفسيره للقرآن، كما كتب عبد الماجد دريابادي جغرافية أرض القرآن، والتمدن الإسلامي ومقالات ماجد، وكتب مناظر أحسن كَيلاني سوانح أبي ذر الغفاري، والحياة السياسية للإمام أبي حنيفة، وتدوين الحديث ونظام التعليم والتربية، وفسر الشيخ عبد الحق حقاني والشيخ شبير أحمد نعماني القرآن الكريم، وهكذا أضاف هؤلاء العلماء وغيرهم إلى الأدب الإسلامي بمعناه الواسع ذخيرة نادرة، وقد اتسمت كتاباتهم بأسلوبها الذي يخاطب عقول الشباب ويواجه في نفس الوقت متطلبات الحياة الجديدة في ظل التمسك بأصول الدين.

أما فيما يتعلق بالتعليم فقد ركزت الحكومة الهندية الإنجليزية على التعليم الابتدائي وأغدقت عليه بالأموال، وأنشأت كليات وجامعات، وأرسلت بعثات خارج البلاد، إلّا أن تطبيق التجربة الغربية في التعليم كان عليه عدة تحفظات من جانب الإنجليز أنفسهم، فقد أضر بالتعليم في الهند كثيراً رغم أنه حقق بعض الفائدة في كسر الجمود الفكري لأهل البلاد، وعرفهم بالعلوم الغربية والأفكار الغربية، وفي عام ١٣٤٠هـ/١٩٢١م تحولت إدارات التعليم لتوضع في يد الحكومات الإقليمية بدلاً من الحكومات المركزية، مما أعطى دفعة قوية لتطوير التعليم طبقاً لظروف ومتطلبات كل ولاية على حدة[١٤].

وما يهمنا هنا هو أن نشير إلى أن اللغة الأردية في البداية لم تكن لديها القدرة على تدريس العلوم الغربية إلّا أنها تمكنت من ذلك فيما بعد في الجامعة العثمانية بحيدر آباد، حيث أنشئت دار للترجمة عام ١٣٢٦هـ/١٩١٧م لترجمة الكتب الأردية، وحين أسست الجامعة العثمانية جعلت الأردية لغة التعليم بها، على جميع المستويات حتى الماجستير، وهكذا تأسست كليات تقنية تدرس بالأردية كما كانت كليات الطب والهندسة والقانون والزراعة والبيطرة تدرس بالأردية وسنفصل الحديث عنها فيما بعد.

وبالإضافة إلى جامعة علي گرهـ تأسست الجامعة الملية الإسلامية عام ١٣٣٩هـ/١٩٢٠م بجهود المسلمين الذاتية، وكانت الدراسة فيها بالأردية، وفي ولاية الحدود الشمالية الغربية تأسست المدرسة الإسلامية والكلية الإسلامية، وتطورت تطوراً كبيراً عام ١٣٤٧هـ/١٩٢٨م وعام ١٣٥٢هـ/١٩٣٣م إذ ضمت فصولاً للماجستير وبدأت فصول أخرى للتعليم الزراعي وألحقت بها كلية للعلوم الشرقية وأخذت هذه المؤسسة تتطور فيما بعد وأطلق عليها «دار العلوم» وتم تطويرها لتصبح فيما بعد «جامعة بشاور» كما أنشئت مؤسسات علمية وأدبية مثل دار المصنفين وغيرها وسوف نفصل الحديد عنها في صفحات مستقلة.

ثانياً : التأثيرات الإسلامية على الأدب الأردي قبل التقسيم (١٣٦٦هـ/١٩٤٧م)

النثر والشعر :

شهد الجو السياسي للهند تقلبات شديدة قبيل الحرب العالمية كان لها تأثيرها على عواطف الناس ومشاعرهم وحماسهم، وتأثر المسلمون بالأحداث داخل الهند وخارجها واتضحت مظاهر هذا التأثر في الصحف الإسلامية آنذاك، فقد قام محرروها بنقد السياسة الرامية إلى المصالحة مع الحكومة الإنجليزية، وهي السياسة التي بدأها سيد أحمد خان.

وبدأ النثر والنظم الأردي تحت تأثير الأحداث السياسية يعبران عن المشاعر التي اجتاحت المسلمين، وقام الأدباء بالتذكير بعظمة الإسلام الضائعة في الهند، والإشارة إلى مستقبل المسلمين المشرق، وكان هؤلاء الأدباء يهدفون إلى إحياء القيم والتراث محاولين إيجاد فكر مستقبلي على أساسها، وهكذا صدرت كتابات شبلي، وأبي الكلام آزاد، وإقبال. وكان للحرب العالمية أثرها على الأدب الأردي الذي أخذ الكثير من الطابع الغربي، كما اتسم بالمواجهة للغرب، وعبّر أكثر عن المجتمع، وتميز بغلبة الفكر على العاطفة والميل للواقع(١٥).

شهدت فترة مابعد الحرب وما قبل تقسيم شبه القارة اضطرابات تمخضت عن يقظة قومية وجدل سياسي، استوجب ظهور أسلوب في اللغة تميز بطابع الخطابة والحماس، وهذا مانلاحظة في كتابات ظفر علي خان، وأبي الكلام آزاد، ومحمد علي جوهر وكان الأول أشد الثلاثة حماساً لأنه كان يخاطب شريحة عريضة من المسلمين غير المثقفين والذين لا يعرفون حتى القراءة، ولم يكن فارساً في ميدان النثر فقط بل حقق شهرة واسعة في مجال الشعر أيضاً كما أن مقالات أبي الكلام آزاد قد أوجدت أسلوباً في النثر الأردي يتميز بطابع

الخطابة بالإضافة إلى مايسوده من طابع علمي، وكان تأثير آزاد أكبر على الطبقة المتعلمة التي استفادت كثيراً منه، وكانت مدرسة أبي الكلام آزاد قائمة على حب الأمة، والإغراق في الشرقية.

وبينما عبر آزاد عن حبه للدين، وعشقه للدين نثراً، عبر إقبال عن هذا شعراً، وقال آزاد مثله مثل شبلي بالتسلسل التاريخي والحضاري، وكان ضد ربط الحضارة والثقافة الشرقية بالثقافة والحضارة الغربية، ولهذا قام بإحياء التراث القديم والقيم القديمة، وأوجد نماذج مضيئة من الماضي التليد؛ لتكون نبراساً للمستقبل يهتدى به، هذابينما أكّد إقبال على الاعتماد على النفس والشعور بالذات، وأعلن محمد على جوهر أن حقيقة دين الإسلام تتمثل في إتباع سيرة الرسول ﷺ وسنته الحميدة، ورغم أنّ هؤلاء الأدباء لم يهملوا العقل إلّا أنهم ركزوا على الوجدان والعاطفة، فنظروا إلى المستقبل أكثر مما نظروا إلى الحاضر، وتاقوا إلى غد أفضل من يومهم وإلى صبح مشرق يحمل نظاماً جديداً للحياة، وهذا مانشاهده في كتابات إقبال وفي نماذج شعر وأدب وصحافة وخطباء أدباء الأردية وعلمائها.

لم ينفصل الأدب الأردي عن الظروف السياسية للبلاد ولم يغمض الأدباء أعينهم عما يدور حولهم من أحداث، فعبروا عن حركة الخلافة وعن محاولات إيجاد وحدة بين الهنادكة والمسلمين، وعن المطالبة بالحرية وعن حركة المولاة وحركة الأهنسا الهندوكية وغيرها من موضوعات غطت مساحات عريضة من صفحات الأدب الأردي نثره وشعره وحتى الأحداث العالمية عبّر عنها أدباء الأردية كما نشاهد في أشعار إقبال وجوش مليح آبادى وغيرهما.

أما عن كتابة التاريخ الإسلامي وبيان الإبداعات العظيمة لأسلاف المسلمين فقد بدأها كما ذكرنا شبلي، وكوّن مدرسة سارت على خطاه، فكانت كتابات سيد سليمان الندوي، وعبد السلام الندوي، وشاه معين الدين الندوى وغيرهم.

أما فن الرواية الأردية فقد تطور واكتملت ملامحه، وركز الأدباء على تعليم المرأة والعناية بها، وإيضاح المصائب التي حلت بالمرأة نتيجة لتقاليد المجتمع البالية، وكانت روح الرواية بصفة عامة هي روح الاحتجاج ضد ما أصاب المرأة من قهر وظلم يتنافى مع أبسط مبادئ الإسلام، وبدأت الرواية التاريخية رغم عدم الالتزام بالدقة في سرد التاريخ والإغراق في الخيال كما سنعرض له بعد ذلك.

أما موضوعات الغزل الأردي فقد تغيرت بعد الحرب العالمية وظهرت موضوعات جديدة فأخذ إقبال يعبر عن بناء الإنسان لذاته، وعن دمار الحضارة الغربية التي ستنحر نفسها بخنجرها، وكتب إقبال نظمه «خضر راه» عام ١٣٤٠هـ/١٩٢١م وكان تأثيره شبيهاً بتأثير مسدس حالي(١٦).

وقد أوضح فيه تأثير الحرب العالمية على العالم الإسلامي ولأول مرة يشعر الناس في الهند بتأثير الحرب، وقد أرشد إقبال المسلمين إلى ضرورة ترك مجالس العزاء والحزن على النجوم التي غربت، ودعاهم إلى الترحيب بشمس تطلع من جديد(١٧).

وهكذا تحول الشعر الأردي من الارتباط بالماضي إلى النظر إلى المستقبل، وتحول من البكاء إلى التعبير عن الإرادة والعزيمة والتصميم لتحقيق مستقبل أفضل.

وهذا لاينفي أن بعض الشعراء قد حادوا عن الدرب، واستخدموا الأدب وسيلة للتسلية ولم يهتموا بالشعر والأدب وسيلة للإصلاح، ونسوا أن للأدب هدفاً وهؤلاء بلا شك يدخلون في دائرة ﴿**والشعراء يتبعهم الغاوون**﴾ وبين هاتين الجماعتين ظهرت جماعة جذبتها النزعة الرومانسية، وجذبتها فكرة الأدب من أجل الأدب أو الفن للفن، إلّا أنّ هذه الجماعة لم تغرق في مذهبها هذا، وكانت تفكر في واجباتها تجاه الأمة فاتجهت للتعبير عما يدور من حولها في

محاولة هادفة لاستخدام ملكاتها الشعرية والأدبية للإصلاح، ويطالعنا هنا جوش مليح آبادى الذي تحدث بالإضافة إلى عواطفه الفردية والذاتية عن الأخلاق والقيم والدين كما عبر عن الاستبداد الإنجليزي وكان هدفه هنا بيان الألم من جراء الحكم الإنجليزي وإعلانه العصيان ضد التقاليد البالية التي تتعارض مع مبادىء الدين، كما يطالعنا أيضاً حفيظ جالندهري(*) الذي أبدع فن الشعر بعواطفه الرقيقة، ومنظوماته الرومانسية في البداية، ثم تحول تحت تأثره بإقبال إلى الشعر الإسلامي وإلى الحديث عن الأمة الإسلامية، وهكذا امتلأت أشعاره بعواطف تحرير الوطن مع عناصر كثيرة من الحب والإخلاص للأمة الإسلامية ولعظماء رجالات الإسلام[١٨].

ولابد أن نشير هنا إلى أن المراثي في الشعر الأردي لم تعد بالموضوع الهام كما كانت قبلاً. فلم تعد المراثي تنشد في مجالس العزاء، كما أن التعليم الغربي كان له بعض الأثر في تغيير الاتجاهات الاجتماعية والتقاليد الرائجة، وهكذا قل الاهتمام بالمرثية كنمط شعري، ولاشك أن بعض الشعراء أنشدوها لينالوا بها ثواباً في الآخرة كما اعتقدوا ذلك.

أمّا النثر الأردي فكان أداة للتعبير عن تحدي الأدباء للتعليم الغربي والفلسفة الغربية والحضارة الغربية. فقد نقد الأدباء حضارة الغرب وأوضحوا تفوق الشرق بحضارته ومثله وقيمه مما نتج عنه الثقة بالنفس بين أفراد الأمة الإسلامية والاعتزاز بالمجتمع الإسلامي. وهكذا كان ماذكرناه من اهتمام بالتاريخ الإسلامي وتاريخ الشخصيات المسلمة، فكانت كتابات الأدباء من مثل حبيب الرحمن الذي دون «سيرة الصدِّيق»، وأسلم جيراجبورى الذي كتب عن سيرة عمرو بن العاص، وبلگرامي الذي كتب «أسوة الرسول»، وشرر الذي كتب «تاريخ الخلافة»، و«الباحثون عن الحق»، وراشد الخيرى الذي كتب «الزهراء» وغلام

(*) سيرد ذكره في الفصل الثاني عشر.

رسول مهر الذي كتب «سيرة الإمام ابن تيمية» ومحمد سليمان منصور الذي كتب «رحمة للعالمين» وغيرهم[١٩].

ولم تعد الكتابات الدينية تتخذ طابع الاعتذار، وأسلوب الضعف، بل أخذت تعبر عن الثقة والاعتماد على النفس، وكان هذا طابع كتابات أبي الكلام آزاد ومحمد علي جوهر وظفر علي خان واقبال، وأدباء مجلة معارف وعبد الماجد دريابادي، وأبي الأعلى المودودي، وعبيد الله السند هي وغيرهم أما المناظرات والأبحاث الخاصة بمقارنة الأديان فقد صدر منها الكثير كما انتشرت الأبحاث العلمية الخاصة بإفهام وتفهيم الدين.

ومما لاشك فيه أن التأثيرات الغربية قد نالت من المجتمع، إلّا أن الأدباء المخلصين قد انتبهوا لأضرارها ومساوئها، فقاموا ببذل جهودهم في سبيل حفظ المجتمع وأهله من خداع التعليم الغربي و «سحر الحضارة الغربية»، وشهدت هذه الفترة تطور نمط جديد من أنماط النثر الأردي وهو المقالة الأدبية، أو ما أطلق عليه بالأردية «إنشائية». وتميّز كتاب المقالات الأدبية في الأردية من مثل رشيد أحمد، وجوش مليح آبادي، وعظيم بيك جغتائي، وميان بشير أحمد وغيرهم بأسلوب كل منهم المتميز عن غيره.

أما الصحافة الأردية فقد شهدت تطوراً عظيماً بعد الحرب، وبرز كتاب كبار من أمثال عبد المجيد سالك، وغلام رسول مهر، ومرتضى أحمد خان في جريدة «زميندار»، كما أصدر أبو الكلام آزاد بمساعدة عبد الرازق مليح آبادي جريدة «بيغام» أي الرسالة، وتولى قاضي عبد الغفور إدارة جريدة «صباح»، وصدرت من لاهور جريدة «السياسة»، وبعدها صدرت من دهلي جريدة «همدرد» و «الوحدة» و «الأمة» ومن بمباى صدرت جريدة «الخلافة» ومن لكهنو صدرت جريدة «الحق» و «همدم» و «سرفراز»، ومن كلكتا صدرت «العهد الجديد» و «الهند»، ومن لاهور صدرت جريدة «انقلاب» و «احسان» و «شهباز» و «الأحرار»

وصدرت عدة صحف أخرى نالت شهرة بين الناس وأدى هذا إلى رواج المنظومات السياسية التي عبرت عن أحوال الأمة الإسلامية والعالم الإسلامي. كما ظهرت أعمدة صحفية اهتمت بالنقد والنقد الساخر، وازداد العنصر الأدبي في الصحافة ولم تخل المقالات الافتتاحية من عنصر الحماس والعاطفة، وباختصار سيطرت عناصر العلم والأدب والنثر الفني والشعر على صحافة تلك الفترة، كما ظهرت مجلات أدبية احتلت مكانتها بين القراء وفي مقدمتها «رسالة اردو» (ربع سنوية) التي صدرت عام ١٣٤٠هـ/١٩٢١م، كما صدرت مجلة «نيرنكَك خيال« و «هزار داستان» و «الناظر» و «ادبي دنيا» و «نكَار» و «ساقي» و «معارف» وغيرها[٢٠].

ونتيجة لهذه النهضة الأدبية حدث تطور كبير على أسلوب النثر الأردي وظهر فيه تنوع وإبداع، فبعض الأدباء اتجه إلى الأسلوب الخطابي والعلمي، والبعض يركز على الأسلوب الأدبي من ناحية كونه أدباً، والبعض اتجه إلى لغة الحوار واللغة التي تجري على ألسن الناس. إلّا أن أعظم الأساليب التي أثرت على أدباء الأردية في تلك الفترة كان أسلوب أبي الكلام آزاد الذي تميز بالخطابة والحماسة والأصالة والإبداع، وروح اللغة العربية، وماكان له من وزن علمي، واستخدام للتلميحات والكتابات العربية والفارسية، وتنوع الخيال.

وعلى كل حال لقد ساد النثر الأردي طابع البساطة والسهولة، كما ساده طابع الفكاهة والظرف، كما أن الطنز كان يحمل بداخله السم، وخاصة بعد سنة ١٣٣٥هـ/١٩٣٦م، نظراً للظروف السياسية التي كان يمر بها المجتمع[٢١]، ولما كانت الأردية هي وسيلة التعبير من خلال الصحافة والمجلات والخطابة حتى الإعلانات والكتيبات والمنشورات وغير ذلك، فإن بعض عبارات اللهجات بل واللغات الإقليمية المحلية قد دخلت الأردية، لا المستخدمة في الصحافة فقط، بل وفي الأردية المستخدمة في النثر الأدبي

والشعر مما دفع أهل اللغة في دهلي ولكهنو إلى رفع راية الاحتجاج على ألفاظ وعبارات اللهجات واللغات المحلية، إلّا أن الاحتجاج راح هباء لأن الكتاب والأدباء كآنوا يستخدمون اللغة التي تروج وتتطور، والتي تظهر من خلالها عبارات وألفاظ جديدة تقتضيها الضرورة في كل وقت وإقبال استخدم تلك اللغة، ورأى أن معيار الصحة والخطأ من المحال، فالأردية لم تعد قاصرة على درجات سلم مسجد دهلي الجامع، أو بلاطات السلاطين، أو قلعة معلى، بل غَطَّت الهند كلها(٢٢).

موضوعات الأدب الديني :

كانت تلك الفترة في تاريخ الأدب الأردي فترة يقظة علمية دينية ارتقت وتطورت جنباً إلى جنب مع اليقظة السياسية، بل كانت المحرك الأساسي للكفاح السياسي، فبينما قام المفكرون المسلمون في ظل الصراع بين الدين والحضارةالأوربية الوافدة (باعتبار قيم العلوم والثقافة الأوربية الجديدة. هي الأساس) بمحاولة التجديد في الدين، إلّا أن هذه الطبقة من المفكرين اتخذت من الدين وسيلة لتبعد نفسها عن السياسة، ورويداً رويداً تعمقت العلاقة بين الدين والسياسة، وظهر أثر هذه العلاقة على مستوى آخر من الصراع، وتغيرت النظرة إلى العلوم والحضارة الجديدة مع ظهور اليقظة الدينية التي بدأت أولاً على أسس عاطفية، إلّا أنها بالتدريج تأصلت على أسس عقلية مستحكمة.

تمخضت حركة الخلافة في نهايتها عن اضطراب وقلق وفوضى، نتج عنه اتجاه خطير من الشك والتشكيك، وصل إلى درجة الإلحاد والانحراف عن أصول الدين، إلّا أن هذا الاتجاه تلاشى بسرعة تحت ضغط صحوة جديدة، فبينما قامت مجموعة قليلة برفع لواء حركة حياة جديدة، وتصور للحياة يختلف عن تصور الحياة في الإسلام، فإن الأكثرية الساحقة قد أحكمت علاقتها الفكرية والعاطفية بالإسلام، وليس هذا فحسب بل بدأت الأقلية تعود مرة أخرى

إلى حظيرة الإسلام، ولا أدل على ذلك من عودة صاحب جريدة نكَار عن غيه وضلاله وإعلانه التوبة على صفحات الجرائد كلها بالهند في السطور التالية:

«لقد كنت بحمد الله مسلماً مخلصاً صادقاً، ولا أزال مسلماً، وسأظل مسلماً، وماجاء من كتابات في صحيفة «نگار» أصابت المسلمين بصدمة، أعلنت ندمي عليها، موقعاً على إعلان التوبة الذي كتبه أكابر علماء لكهنو في أكتوبر الماضي، وهو مانشر في جميع الصحف... والآن أعلن لجميع المسلمين أنني مسلم صادق وأنني أومن بما يؤمنون به كمسلم حنفي... وأنا الآن أعلن ندمي وأسفي مرة أخرى على كتاباتي السابقة»[٢٣](نص ١).

لقد وضحت اليقظة الدينية في الأدب الديني لتلك الفترة فتطورت الموضوعات الأدبية التي ظهرت في القرن التاسع عشر الميلادي، كما ظهرت موضوعات جديدة.

ومن الموضوعات التي ظهرت في القرن التاسع عشر الميلادي وتطورت في القرن العشرين نذكر مايلي:

(أ) **الأبحاث التي تناولت موضوع الدين والعقل والعلوم:**

تعرض معظم أهل العلم لهذا الموضوع، وكان الاتجاه في الماضي هو التسليم بما يراه العقل والعلم ثم تأويل ماجاء في الدين إذا بدا متصادماً معه، مثلما حدث بالنسبة لقضايا الحشر والنشر، الجن والملائكة، البرزخ والحياة، المعراج والمعجزات وغيرها، وكان هناك اتجاه آخر يرى أن الإسلام دين عقلي، وهو يرشد المسلمين إلى تحصيل العلوم، وهذه الإرشادات ذاتها هي التي أحدثت الثورة العلمية في أوربا، والتي نتجت عنها في النهاية الحضارة الحديثة، وما نأخذه من الحضارة الغربية اليوم ماهو إلّا بضاعتنا ردت إلينا، وكاد الاتجاه الأول أن ينتهي إلّا أن بقاياه ظلت ممثلة في فكر كل من العلامة مشرقي وبرويز

ومن سار على دربهما، بينما تطور الاتجاه الثاني، وحمل لواءه شبلي الذي أوضح أن الدين يؤيد العقل والفكر(٢٤)، وقد أكمل محمد إقبال مشوار شبلي(٢٥)، هذا بينما شرح أبو الكلام آزاد قضايا الفطرة والعقل والوجدان والوحي، وأوضح أن هذه تكمل بعضها بعضاً(٢٦)، بينما بحث المودودى حدود العلم والتفكير العلمي، وأوضح علاقة الدين بالعلوم(٢٧). كما قدم ظفر علي خان بالأردية قصة تصادم الدين والعلوم في أوربا حين ترجم كتاب وليم دربير معركة الدين والعلم(٢٨) وهو الكتاب الذي كتب مقدمته الدكتور عبد الحق عميد الأدب الأردي وأوضح فيها حدود الدين والعلم وبيّن مدى إمكانية التعاون بين الدين والعلوم.

وقد ظهر في الأدب الأردي اتجاه آخر يرمي إلى استخدام المعلومات العلمية في المباحث الدينية، كما جرت أبحاث في القضايا التي أوجدها العلم ــ وحتى الاكتشافات والاختراعات الجديدة ــ في ضوء التعليمات الدينية، وساد النقاش في مثل هذه الأمور طابع الاعتدال إلى حد ما، ويمثل هذا البحث قسماً كبيراً من أدب تلك الفترة الديني.

(ب) أبحاث الدين والتاريخ :

بدأ هذا النوع من الأبحاث في القرن التاسع عشر وكانت بدايته الاعتراضات التي صدرت عن المستشرقين والكتّاب النصارى، وللرد على تلك الاعتراضات بدأ البحث في التاريخ الإسلامي والأحداث التاريخية المختلفة، وفي القرن العشرين برز اتجاه البحث التاريخي الذي يكشف عن خطأ اعتراضات المستشرقين النصارى، وقد اتخذ الدفاع عن الإسلام أسلوب الاعتذار في المراحل الأولى، إلّا أنه بالتدريج ومع الوصول إلى الفترة قيد الدراسة تغير الأمر، وبدأت رحلة أخرى تمثلت في إلقاء الضوء على الثقافة الإسلامية، وأسلوب الحكم الإسلامي والفتوحات الإسلامية والخدمات الحضارية والعلمية للمسلمين

وإبداعاتهم على مر التاريخ، وقد تطور أسلوب الكتابة التاريخية وابتعد عن العاطفة واتجه لمخاطبة العقل، وهكذا قلت هيبة الغرب في نفوس المسلمين، وبدأوا الاستفادة من ماضيهم وبدأوا يفرقون بين ماكان إسلاميًّا في ماضيهم وبين ماكان غير إسلامي.

وكان هذا من أهم الاتجاهات في الأدب التاريخي لتلك الفترة.

وهكذا لم يعد الأمر قاصراً على الفخر بالماضي فقط، بل أصبح هذا الماضي المضيء نبراساً للمستقبل ونتج عن هذا الفكر التحليلي النقدي أمران:

الأول : تحول التركيز على البحث والمطالعة التاريخية من عصر الدولة العباسية إلى فترة عهد الرسالة والخلافة الرشيدة، وقد ترك هذا على الفكر الديني لمسلمي شبه القارة وعلى أهداف كفاحهم السياسي تأثيراً كبيراً وكانت النتيجة أن مطالعة السيرة النبوية ظلت في تلك الفترة هي الموضوع الخاص بالقراءة والمطالعة، وماصدر من أدب في اللغة الأردية عن السيرة في تلك الفترة لامثيل له في أي فترة من تاريخ الأدب وربما في تاريخ أدب أية لغة من لغات الدنيا(٢٩).

والأمر الثاني : هو ظهور بحث جديد من خلال هذا الأدب التاريخي ارتكز على هذا السؤال:

إذا كان المسلمون كما كانوا هكذا في الماضي...

فلماذا هم الآن فيما هم عليه؟ وكيف يمكنهم المضي مرة أخرى على طريق الرقي؟

وقد بحث هذا الأمر جميع الأدباء ــ تقريباً ممن تناولوا موضوعات الأدب الديني وما يلفت الانتباه هنا هو أن الجميع قد اتفقوا على أن أهم أسباب أحوال المسلمين هو البعد عن الإسلام، والخضوع للتأثيرات غير الإسلامية دونما

ضرورة حتى غلبت التأثيرات الجاهلية على الإسلام، مما قضى في النهاية على منبع القوة لديهم ذلك الذي كان يروى حركتهم وتطورهم، وفي ضوء ذلك التحليل جدد الأدباء طريق التطور والرقي أي إحياء الدين وكان هذا هو التصور الذي قدمه الأدب الديني لتلك الفترة أي: الرفعة الدينية وسيلة لتحقيق الرفعة الدنيوية.

(جـ) **والصنف الآخر** من الأدب الديني والذي يعد ميراثاً لمسلمي شبه القارة هو أدب المناظرات الدينية والذي سبق أن أشرنا إليه وقلنا أن المناظرات لم تقتصر على مواجهة المستشرقين والنصارى، بل واجهت الهنادكة أيضاً وخاصة جماعة آرية سماج، كما حدثت بعض المناظرات بين فرق المسلمين أيضاً، فعقدت مناظرات بين جماعة أهل القرآن وجماعة أهل السنة، وبين الشيعة والسنة، وبين جماعة ديوبند وجماعة البريلوية وكانت المناظرات تنتهي وتعقبها مراسلات تحريرية.

وقد ظهر في القرن العشرين موضوع جديد في أدب المناظرات وهو موضوع «ختم النبوة» نظراً للظروف والقضايا التي ظهرت بين المسلمين، ومن الجدير بالذكر أن العلامة إقبال قد اشترك في بحث هذه القضية فكتب عن الإسلام والأحمديّة[٣٠] وعارض بشدة أفكار القاديانية.

(د) علاقة الإسلام بالحضارة الغربية :

ظهر هذا الموضوع أيضاً في القرن التاسع عشر الميلادي وهو يتعلق بالمباحث الثلاثة السابقة، وباختصار تناول هذا المبحث إيضاح طريق النجاة في قبول بعض عناصر الحضارة الغربية، وبدأت حركة نقد الحضارة الغربية، وانتهى الشعور الذي خامر البعض في إمكانية الجمع بين الإسلام والحضارة الغربية، وهكذا أصبح الإسلام والحضارة الغربية نظامين يمكن اختيار أحدهما لا الجمع بينهما.

أما الموضوعات التي ظهرت لأول مرة في تلك الفترة فتتلخص فيما يلي:

١ ــ موضوع الخلافة :

ظهر هذا الموضوع على السطح بعد الحرب العالمية الأولي، وقد قدم أبو الكلام آزاد أدباً رائعاً عن هذا الموضوع، يمكن الاطلاع عليه في كتابه «مسئلة خلافت» أي قضية الخلافة، و «خطبات آزاد»، كما كتب سليمان الندوى عدة كتيبات منها «خلافت أور هندوستان» أي الخلافة والهند، و «خلافت عثمانية أور دنيائي إسلام» أي الخلافة العثمانية والعالم الإسلامي، كما كتب المودودى أيضاً عن قضية الخلافة وشارك في هذا عبد الماجد دريابادى، وعبد الماجد بدايوني، والشيخ ثناء الله وغيرهم، وقد ألقى هذا الموضوع الضوء على السند الديني لحركة الخلافة من ناحية، ومن ناحية أخرى عرّف المسلمين بالنظام الإسلامي والأهمية الدينية للحكومة الإسلامية، كما قوى الإحساس بالأخوة الإسلامية العالمية لديهم.

٢ ــ موضوع الوحدة الإسلامية :

أدت مباحث الخلافة إلى تقوية الشعور الإسلامي، وكانت النتيجة المنطقية هو التصور الذي تكوّن لدى المسلمين عن الوحدة الإسلامية، وهكذا ظهرت فكرة الوحدة الإسلامية في مواجهة فكرة القومية المتحدة، وكان هذا موضوعاً يغطّي مساحة عريضة من مؤلفات المسلمين وغير المسلمين، ومن العجيب أن جماعة من العلماء اتخذت صف القومية المتحدة وخاصة أولئك العلماء الذين شكل اشتراكهم في حزب المؤتمر نموذجاً «للوحدة»في زمان حركة الخلافة، وكان أبو الكلام آزاد الذي قدم أعظم الشروح لقضية الخلافة هو حامل لواء القومية المتحدة، كما قام الشيخ حسين أحمد مدني بتقديم التفسير الديني لفكرة القومية، وكان هذا هو موقف الشيخ عبيد الله السندي وكان هذا أيضاً هو الموقف الرسمي لجمعية علماء الهند إلّا أن الشيخ محمد الحسن لم يؤيد

هـذا الموقف، وقـام إقبال بمعارضة فكرة القومية المتحدة وكذلك فعل المودودي(٣١).

٣ ــ الاشتراكية أو الشيوعية :

بدأ نهرو في الدعاية للاشتراكية أو الشيوعية بعد قيام الانقلاب الروسي، وانعقد المؤتمر الشيوعي لعموم الهند لأول مرة عام ١٣٤٤هـ/١٩٢٥م وتأثر بعض المسلمين بهذه الدعاية حتى كان بعض المسلمين في مجلس الأحرار والمجلس الإسلامي يدافعون عن الأفكار القائلة بأنه لا تعارض بين الاشتراكية والإسلام، فانبرى لهم فريق كتب أدباً إسلاميا تناول النظام الاقتصادي في الإسلام وبحث أصول الإسلام، وركز على الربا والزكاة والميراث ووضع الدليل على أن الإسلام يختلف عن الشيوعية والاشتراكية والرأسمالية أيضاً(٣٢).

٤ ــ نظام الحياة الاسلامي والحضارة الاسلامية :

وهذا الموضوع من موضوعات الأدب الديني الجديدة، فقد بدأ الأدباء المسلمون يفصلون الحديث عن تصور الحياة في الإسلام وعن الحضارة الاسلامية، وقام أبو الكلام آزاد بمجهود في هذا المضمار كما عبر الشعر الأردي عن النظام الإسلامي أصدق تعبير، ونشاهد هذا عند إقبال، وجاء النثر في فترة متأخرة ليتناول الموضوع بالتفصيل وقد تناوله المودودي، وسنفصل الحديث عنه في حينه، ففي تلك الفترة بدأت كتابة الأدب والثقافة والسياسة والاقتصاد وكل شيء من وجهة نظر الإسلام، وفي ضوء القضايا الجديدة للعصر، والمتطلبات العصرية الجديدة هذا بالإضافة إلى عودة فكرة تدوين القانون الإسلامي أي الشريعة، وتجديد الفكر الإنساني في ضوء تعليمات الإسلام، وهذا كان أمراً جديداً في القرن العشرين رغم أن إرهاصاته بدأت مع شاه ولي الله(٣٣).

ثالثاً : مراكز الإشعاع الديني في شبه القارة قبل التقسيم

دار العلوم ديوبند :

أطلق عليها في البداية اسم مدرسة *قاسم العلوم* نسبة إلى الشيخ محمد قاسم وقد بدأت المدرسة بعد عشر سنوات من الثورة ضد الإنجليز (١٢٨٣هـ مايو ١٨٦٧م) ويقال إن مؤسسها الحقيقي أو الداعي لها كان الشيخ فضل الرحمن.

وقد افتتحت المدرسة بمسجد صغير بقرية ديوبند من مركز سهارنبور، بمعاونة أحد أتقياء المدينة ويدعى محمد عابد، وتطورت المدرسة بفضل جهود الشيخ محمد قاسم والشيخ محمد يعقوب، وحين زاد عدد الطلاب تم استئجار مكان قريب من المسجد ليدرس به الطلاب وفي سنة ١٢٩٣هـ/١٨٧٧م تم تأسيس مبنى دار العلوم بديوبند الذي ظل يتطور حتى ضم عدة عمارات احتوت على ٢٣٠ قاعة للدراسة، وثمانية مبان لإسكان الطلاب تضم أربعمائة غرفة، والتحق بالدراسة في دار العلوم طلاب من البلاد المجاورة للهند من آسام وبورما وتركستان والصين وبخارا وجزر المالديف وسيلان وتركستان روسيا، وبلوچستان، وإيران وغيرها.

وتشرف ديوبند على بعض المدارس الدينية داخل الهند، وقد خرجت طلاباً نالوا شهرة واسعة من أمثال الشيخ أشرف على تهانوي، والشيخ عبد الحق صاحب تفسير حقاني والشيخ عبدالله الذي تولى الإشراف على العلوم الدينية بجامعة عليكَره والشيخ سيد أنور شاه والشيخ عبيد الله سندهي، والشيخ شبير أحمد عثماني، والشيخ ثناء الله أمرتسري وغيرهم[٣٤].

وكان السبب وراء تطور مدرسة ديوبند أن القائمين عليها عملوا بإخلاص،

كما اتبعوا أسلوباً حكيماً تجاه القضايا المختلفة المحيطة بهم وحملوا اللواء الذي رفعه شاه عبد العزيز وشاه ولي الله، ولم يكتفوا بتدريس المنطق والصرف والنحو والفقه، بل اهتموا بالحديث، وهو ماركز عليه شاه ولي ومن خَلفه من تلامذته، كما استوعب القائمون على الإدارة والدرس والتدريس طرق الإدارة والتدريس الحديثة.

ولابد أن نشير هنا إلى أن ديوبند لم ترفع لواء إصلاح المناهج التعليمية مثلما فعلت ندوة العلماء، إلّا أن ديوبند قامت بإصلاحات على كل حال، فكانت علوم التاريخ والهندسة والطب تدرس جنباً إلى جنب مع العلوم الدينية، وقد توفر لدار العلوم بديوبند أساتذة كان لهم احترامهم في أعين المسلمين من مثل الشيخ محمود الحسن المحدث، وأنور شاه المحدث، وشبير أحمد عثماني الذين مضوا على نهج السلف الصالح، واتصفوا بالتقوى والورع والصدق والابتعاد عن الطمع والحرص، فكانوا نماذج طيبة للعلماء الصالحين، وابتعدوا عن المناقشات غير المفيدة التي لاتهم صالح المسلمين. وكان للمساعي التي بذلها علماء ديوبند في سبيل القضاء على البدع والتقاليد الضالة وتلقين الأصول السليمة الصحيحة لتعاليم الإسلام أثر طيب في أذهان المسلمين الذين مكنتهم المدرسة من فهم الدين فهماً صحيحاً، وقد تعدّى ذلك الأمر إلى أبناء الوطن خارج مدرسة ديوبند، كما شارك علماء المدرسة في الجهاد ضد الإنجليز ومنهم الشيخ محمود الحسن، والشيخ حسين أحمد المدني، والشيخ حفيظ الرحمن وقد نفى الإنجليز الشيخ محمود الحسن، والشيخ حسين أحمد المدني إلى جزيرة مالطا مع عدد من العلماء آنذاك.

ولايزال شعار الدار التمسك بالدين الحنيف وأصوله واتباع طريق السلف الصالح وتقليدهم تقليداً صارماً مع الدفاع عن السنة النبوية بكل حماس والحث على اتباعها[٣٥].

الجامعة الإسلامية في على كَره :

ورد الحديث عنها في الفصل السابق ونورد هنا كلمة موجزة عنها، فبعد ثورة ١٢٧٤هـ/١٨٥٧م وما حاق بالمسلمين من مصائب رأى سيد أحمد خان أنه لا منجي للأمة المسلمة إلّا بالتسليم بالأمر الواقع، فحث أبناءها على المبادرة بالالتحاق بالمدارس العصرية، وضرورة تحصيل الثقافة الإنجليزية، ونيل نصيب من الحضارة الغربية لاعتقاده الراسخ بأنها هي الوسيلة الوحيدة للنهوض بالأمة والقضاء على مركب النقص الذي نتج عن تخلفها في معظم الميادين وخاصة ميدان التعليم، فبذل الشيخ الطاعن في السن كل مالديه من مال وعلم وخبرة وجهد من أجل إنجاح حركته، ووضع حجر الأساس لكلية بسيطة في مدينة على كَره عام ١٢٩٤هـ/١٨٧٧م وهي الكلية التي أصبحت عام ١٣٣٩هـ/١٩٢٠م معهداً علميًّا على مستوى الجامعات الأخرى، وذاع صيتها وعرفت باسم جامعة عليكَره الإسلامية وشاهدت مدرجات الكلية عالِميْن في الثقافة الغربية والثقافة الشرقية هما السير والتر ريلي أحد الأساتذة الإنجليز والعلامة شبلي النعماني العالم النابغ والمؤرخ العظيم الذي أسس ندوة العلماء بلكهنو.

وتطورت الكلية وأنفق عليها المسلمون من أموالهم وهكذا فهي تعد من أقدم الجامعات الهندية التي أسستها الأمة الإسلامية بجهودها الذاتية، وقد ساهمت الجامعة ــ كما ذكرنا قبلاً ــ في تثقيف الشباب المسلم مساهمة لايمكن التغاضي عنها، ويكفي أن معظم زعماء المسلمين في ماضي الهند القريب وأغلب العلماء الذين نبغوا في مختلف العلوم العصرية ونالوا شهرة دولية إمّا من خريجي هذه الجامعة أو كانت لهم علاقة مابها.

وفي سنة ١٣٤٤هـ/١٩٢٥م بدأ التخطيط لإنشاء كليات للهندسة وقسم لعلوم الطبيعة والكيمياء وعلم الحيوان والنبات كما تم تجديد قسم الجغرافيا،

وفي سنة ١٣٦٣هـ/١٩٤٤م أعيد تنظيم أقسام الكلية، وتنسيق نظامها على أحدث النظم الجامعية كما أنشئت كلية خاصة بالبنات تراعى فيها أصول الإسلام وتعاليمه الأخلاقية والامتثال باللوائح الجامعية والالتزام بالحجاب المشروع وعدم الاختلاط

وتعد كلية العلوم الشرعية من أهم كليات الجامعة حيث تدرس جميع العلوم المتعلقة بعلوم الشريعة الإسلامية[٣٦].

ندوة العلماء ومدرستها:

كانت دار العلوم ومثيلاتها من المدارس في منهجها الدراسي مدارس دينية بحتة لاتدرس بها أية مادة من العلوم العصرية إلّا ماندر، ثم قامت جامعات عصرية كجامعة عليكره التي لم تكن تهتم بتدريس المواد الدينية بالقدر اللازم، كما كانت تنظر إلى كل قديم نظرة إهمال ونتج عن هذه الظاهرة الغريبة فراغ هائل بين نظام التعليم لدى الاتجاهين المذكورين، أتى بأثره السيىء على أذهان الشباب المسلم، وانتبه بعض العلماء إلى العواقب الوخيمة التي سيسفر عنها هذا الصراع بين الاتجاهين وماكانت عليه بعض المدارس من إفراط وماكانت عليه الأخرى من تفريط، في أي حال من الأحوال، كما أن للدين متطلباته ومستوجباته التي لايمكن للمسلم أن يتنكر لها أو ينتبذها ولهذا فالأمة المسلمة لاغنى لها عنهما.

وهكذا اجتمع فريق من العلماء وعلى رأسهم العلامة شبل النعماني والشيخ محمد على المونجيرى في مدينة كانبور سنة ١٣١٠هـ/١٨٩٣م وأنشأوا جمعية باسم ندوة العلماء واتخذوا قراراً بإنشاء معهد يكون وسطاً بين النظامين المشار إليهما قبلاً، ويجمع بين مزايا كليهما متخليًّا عن المفاسد والأضرار التي تترتب على التمسك الجامد بوجهتي النظر المختلفتين والتي أشرنا اليهما قبلاً.

ووضع في الاعتبار أن يتخرج الطلبة من المعهد المقترح وقد أتقنوا العلوم الإسلامية واللغة العربية مع الإلمام بالعلوم العصرية حتى لا يصبح الطالب عضواً عاطلاً في المجتمع أو عالة على غيره بل يكون قادراً على خوض معركة الحياة بعلمه وعمله.

وهكذا أسست دار العلوم لندوة العلماء، وتم تعديل وإصلاح المنهج الدراسي القديم، وحذفت وأضيفت بعض المواد الجديدة كالاقتصاد والسياسة والتاريخ والجغرافيا والرياضيات بالإضافة إلى تدريس اللغة الإنجليزية، وشاعت دعوة ندوة العلماء في ربوع البلاد بفضل الجهود الجبارة التي بذلها العلامة شبلي النعماني، فاجتمع تحت لوائها عدد كبير من العلماء.

ومن مميزات دار العلوم لندوة العلماء أنها أسست كمعهد وسط بين الجامعات العصرية والمعاهد الدينية الأخرى ورأى القائمون على الدار أن أصول الدين الحنيف شيء لا يقبل التصغير والتبدل، في حين أن العلوم الأخرى شيء يتغير مع تغير الزمن، ولهذا أصبح من الضروري تعديل المناهج الدراسية حسب متطلبات العصر، ومن هنا ركزت الدار على تدريس القرآن الكريم فهو أساس متين أبدي لحياة إسلامية لن يتغير أبد الدهر، وهو الينبوع الذي تنبع منه الأصول لإقامة مجتمع إسلامي على النحو الذي أمر به النبي ودعا إليه.

وتجدر الإشارة إلى أن لغة التدريس بالدار هي اللغة العربية من المرحلةالثانوية ماعدا العلوم العصريةالتي تدرس بلغاتها.

وتصدر الدار ثلاث مجلات: (١) الرائد وهي أسبوعية ويصدرها النادي العربي، (٢) البعث الإسلامي وهي مجلة عربية شهرية تحوى مقالات وأبحاث قيمة وتراجم مفيدة حول مختلف الأمور والموضوعات الدينية والفكرية والأدبية، (٣) مجلة «تعمير حياة» ويصدرها بالأردية المجمع العلمي بالدار، وتتضمن مقالات دينية وأبحاثاً أدبية وموضوعات عامة.

كما كوّن خريجوا الندوة مجمعاً إسلامياً يضم رهطاً من الخريجين يتولون إجراء البحوث العلمية الدقيقة وإيجاد روابط بين الدار والدول العربية والإسلامية لتبادل الآراء حول مختلف المسائل الدينية والشئون الإسلامية المختلفة، كما أن بالدار مؤسسة للطباعة والنشر تطبع بالعربية والأردية والهندية والإنجليزية.

لقد نجحت ندوة العلماء ومدرستها في أداء رسالتها نجاحاً باهراً، إذ برز في صفوفها علماء كبار قاموا بخدمات جليلة في نشر الدين وتعاليمه بأسلوب عصري جذاب، كما وضعوا كتباً قيمة في الأدب وعلم الكلام والتفسير والسيرة النبوية والشريعة، الأمر الذي ساعد على تكوين مكتبة ذاخرة لاتزال مرجعاً للطلبة والباحثين والعلماء إلى اليوم، وقد نشأ في رحابها أيضاً بعض الأدباء الذين ذاع صيتهم وصارت لهم مكانة بارزة في اللغة العربية داخل الهند وخارجها ومنهم: الشيخ أبو الحسن الندوي، والشيخ مسعود عالم الندوي مؤسس مجلة الضياء العربية، والشاعر عبد الرحمن كاشغري الندوي صاحب دواوين بالعربية والشيخ محمد ناظم الندوي وغيرهم.

كما نجحت الدار في إقناع رجال التعليم الديني والمعاهد الإسلامية بضرورة تعديل المناهج الدراسية، وإدخال التغييرات عليها حسب متطلبات العصر وضرورات البيئة والمجتمع مع الحفاظ على الصيغة الدينية، والالتزام بتدريس العلوم الإسلامية وتثقيف الجيل على هدى من الدين والقيم الأخلاقية، وهكذا أسست معاهد إسلامية على نمط دار العلوم التابعة لندوة العلماء[٣٧].

دار المصنفين أعظم كَرِهـ :

دار المصنفين مجمع علمي كبير أسس في سنة ١٣٣٣هـ ٢١ نوفمبر ١٩١٤م، وهو مجمع انقطع فيه رهط من العلماء ونخبة من الباحثين إلى البحث والدراسة والتحقيق والمطالعة واستخلاص النتائج حول القضايا

والموضوعات العلمية والأدبية والتاريخية في صورة مؤلفات وكتب قيمة باللغة الأردية وصلت بالدار إلى شهرة عالمية.

أسس هذا المجمع العلمي شبلي النعماني مؤسس دار العلوم وندوة العلماء بلكهنو كفرع للدار، يتوفر فيه أسباب البحث والدراسة، أو بمعنى أدق التدريب على البحث والدراسة والتحقيق، يتدرب فيه الجيل الجديد من شباب المسلمين وخاصة المتخرجين من الدار ممن يميلون إلى الاشتغال بالعلوم والآداب وليكون هذا المجمع من ناحية أخرى مورداً خصباً للعلماء والبحاثة الذين يتوقون إلى البحث في بطون أمهات الكتب والمراجع العامة من علم وأدب وحكمة ومعارف ونشرها باللغة الأردية لكي تستفيد منها الطبقة المتعلمة من الأمة، والتي تفتقر إلى الإلمام باللغات الأجنبية وخاصة العربية.

تولى العالم والأديب سيد سليمان الندوى إدارة الشئون التعليمية والأدبية، وتولى الأستاذ مسعود على الندوى مسئولية الشئون الإدارية العامة للمجمع يساعده جماعة من العلماء والكتاب الذين يقومون بالأبحاث والدراسات في أماكن عملهم بمختلف أرجاء الهند، ويقدمون نتائج أبحاثهم إلى المجمع لطبعها مع التقديم لها والتعريف بها.

ويهدف المجمع إلى تشكيل جماعة من الكتاب والباحثين الكبار، وإلى وضع كتب قيمة ومؤلفات عظيمة بالأردية وترجمة مايوجد باللغات الأجنبية عن الكتب الهامة إلى الأردية بالإضافة إلى القيام بطبع نتائج الباحثين في المجمع وغيرهم من الباحثين وأدباء الأردية.

وهكذا تم تقسيم العمل بالمجمع إلى أقسام سبعة:

قسم البحث والتأليف حول سيرة النبي وهو الذي أخرج سيرة النبي الذي أكمل شبلي الجزء الأول منه قبل وفاته، وقسم التأليف والبحث العام ويتولى وضع المؤلفات في العلوم الأخرى غير السيرة النبوية وتعهد هذا القسم بوضع سلسلة

من الكتب عن سيرةالصحابة، وطبع المجمع ١٢ مجلداً تعد مرجعاً هاماً حول كل صغيرة وكبيرة من حياة الصحابة رضوان الله عليهم. هذا بالإضافة إلى بعض المؤلفات حول سيرة التابعين وأتباع التابعين والأئمة والفقهاء بلغ تعدادها ٢٣ مجلداً ضخماً بالإضافة إلى ١٧ كتاباً في تاريخ العصور الوسطى في الهند، ومثلها في التاريخ الإسلامي العام، وأحد عشر كتاباً في الفلسفة وكتب أخرى في علم النفس وموضوعات أخرى.

أما قسم الصحافة فيتولى إصدار مجلة «معارف» الشهيرة بالأردية، وكان أول عدد صدر منها في يولية ١٣٣٥هـ/١٩١٦م ولاتزال المجلة تصدر حافلة بمقالات دينية وأبحاث علمية وأحاديث غزيرة لكبار رجالات العلوم والآداب بالهند مما جعلها في مصاف المجلات الراقية.

أما مكتبة المجمع فهي عامرة بالكتب من جميع أنحاء العالم وهي مرجع لا يستغنى عنه أي باحث أو كاتب حول أي موضوع من الموضوعات الإسلامية والتاريخية، كما تضم المكتبة بعض نوادر المخطوطات.

وللمجمع صلات مع علماء العالم الإسلامي والعربي وغيرها له صلات مع علماء باكستان وأفغانستان والعراق والمملكة العربية السعودية ومصر وإنجلترا وألمانيا وأمريكا[٣٨].

وهكذا كان لدار المصنفين فضل كبير فيما نشر من كتب في السيرة والسوانح وبخاصة عن عهد الرسالة والخلافة الرشيدة، وقد قام علماء مدرسة الندوة بخدمة دار المصنفين.

وأخرجت دار المصنفين مؤلفات قيمة عن موضوعات الفقه والقضاء والتفسير وغيرها، كما تمت ترجمة أهم مؤلفات المفكرين الغربيين وذلك لإيقاظ أفكار العلماء من كتاب الأردية وتعريفهم بالفكر الغربي، حتى يكونوا

على دراية بما يدور في الجانب الآخر من العالم[٣٩].

الجامعة العثمانية بحيدر آباد الدكن :

اشتهرت منطقة جنوب الهند وخاصة ولاية حيدر آباد منذ زمن بخدمتها للعلم والعلماء والعمل والسعي من أجل النهوض بالمعاهد التعليمية والأدبية. وقد شهدت حيدر آباد نهضة تعليمية كبرى بعد أن وفد إليها عدد لابأس به من العلماء وأصحاب الفكر ورجالات التعليم والشخصيات البارزة في الأدب والفن، وكرّس هؤلاء جهودهم لإعطاء صبغة خاصة للولاية تميزها عن بقية أجزاء الهند البريطانية إذ أصبحت حصناً للحفاظ على اللغة الأردية، ومكاناً لإبراز معالم الثقافة في دهلي ولكهنو وفيض آباد وأودهـ نظراً لأوضاع البلاد المؤلمة، وكان من أهم الأعمال الجليلة التي قامت بها صفوة علماء حيدر آباد جعل اللغة الأردية الرسمية فيها، وإنشاء الجامعة العثمانية في مدينة حيدر آباد عام ١٣٠٢هـ/١٨٨٥م[٤٠] على أحدث طراز بمعونة حاكم الولاية نظام حيدر آباد، الذي أنفق بسخاء على إقامة الأبنية والعمارات الجامعية التي بنيت على أحدث طراز، وتجهيز الجامعة بكل ماتحتاج إليها من معدات وأجهزة وكتب ووسائل التعليم الأخرى ليجعلها جامعة فريدة يضرب بها المثل.

اختارت الجامعة منهجاً دراسيًّا جديداً واتخذت الأردية لغة رسمية للتدريس بخلاف باقي الجامعات الهندية الأخرى التي كانت تدرس بالإنجليزية[٤١]، وأنشأت الجامعة قسماً خاصًّا عهدت إليه بمهمة ترجمة جميع الكتب العلمية المتداولة في المنهج الدراسي إلى اللغة الأردية[٤٢].

وقد ساعد هذا إلى حد بعيد على ترجمة مؤلفات عديدة إلى اللغة الأردية، تناولت مختلف العلوم والآداب، من فلسفة وحكم وطبيعيات وطب وسياسة واقتصاد وتاريخ بالإضافة إلى ماقامت به الجامعة من ترجمة للمصطلحات الإنجليزية واللاتينية واليونانية إلى الأردية أيضاً.

وألحقت بالجامعة معاهد ومؤسسات مثل دار النشر والتوزيع والتي عرفت باسمها الشهير دائرة المعارف العثمانية حيدر آباد.

ورغم أن فكرة الجامعة العثمانية ترجع إلى سنة ١٣٠٣هـ/٢٢ أبريل ١٨٨٥م إلّا أن «كلية جامعة عثمانية» افتتحت في ذي الحجة ١٣٣٧هـ/أغسطس ١٩١٩م.

دائرة المعارف العثمانية :

أنشئت دائرة المعارف العثمانية حيدر آباد عام ١٣٠٦هـ/١٨٨٨م بمساعدة عماد الملك السيد حسن البلكَرامي، والملا عبد القيوم، والأستاذ أنوار الله خان أستاذ مير عثمان على خان نظام حيدر آباد.

وقد وزعت أعمال الدائرة على أقسام مختلفة منها:

١ ــ قسم الأبحاث والنشر وهو يقوم بالتنقيب عن المخطوطات العربية النادرة وجمعها وتحقيقها والحفاظ عليها، وإعادة نسخها ونشرها سواء تناولت هذه المخطوطات الأدب العربي أو التاريخ أو الفلسفة أو الموضوعات الدينية أو العلمية أو الفنون أو غير ذلك من الموضوعات التي بدأت في الانقراض والزوال وأصبحت عرضة للتلف والضياع.

وهكذا تم تجميع العديد من المخطوطات أو نقلها أو تصويرها من المكتبات العالمية الشهيرة في إنجلترا وفرنسا وروسيا وأسبانيا وألمانيا وإيطاليا وتركيا ومصر وسوريا والعراق والسعودية وإيران وذلك لحفظها في الدائرة وإعادة نشرها بعد دراستها دراسة دقيقة ومقارنتها بما قد يوجد من مخطوطات أخرى.

وتقوم مطابع الدائرة بطبع الكتب العربية كما يوجد قسم إنجليزي يطبع مجلة الحضارة الإسلامية (الثقافة الإسلامية) التي تصدر كل ثلاثة أشهر.

ومن الجدير بالذكر أن مطابع الدائرة قامت بطبع مطبوعات أرسلها الملك عبد العزيز رحمه الله لتطبع هناك نظراً لذيوع صيتها، وقد لاقت المهام التي أدتها الدائرة نحو تحقيق التراث العلمي القديم تقديراً من قبل المهتمين بالعلوم العربية ومن قبل الهيئات العلمية الشهيرة في البلاد العربية والإسلامية، كما لقيت الاستحسان لدى المعاهد الشرقية الكبرى في العالم في أوربا وأمريكا والشرق الأوسط.

وقد بلغ عدد الكتب النادرة التي نشرتها الدائرة ٤٦٠ مجلداً، تناولت موضوعات من بينها الحديث النبوي وأنساب الرجال والتاريخ والرياضيات والفلسفة وغيرها[٤٣].

المدرسة النظامية العالمية المعروفة باسم مدرسة فرنكَي محل :

تعد المدرسة النظامية من أقدم المعاهد التعليمية بشمال الهند، وقد لعبت دوراً هامًّا في نشر التعليم الديني بين المسلمين ووضعت لهم منهجاً دراسيًّا كان يعد من أحسن مناهج العصر لتعليم العربية والعلوم الإسلامية.

تقع المدرسة التي عرفت باسم مدرسة فرنكَي محل بمدينة لكهنو أسسها الشيخ نظام الدين الذي يرجع إليه الفضل في وضع منهج دراسي خاص لتعليم العلوم الإسلامية، وهو المنهج الذي أصبح فيما بعد نموذجاً تتبعه جميع المدارس العربية التقليدية في الهند واشتهر باسم «الدرس النظامي».

وقد فقدت المدرسة أهميتها مع مرور الزمان بعد أن كانت في طليعة المدارس العربية ومن أكبر مراكز الإشعاع الروحي في الهند لفترة طويلة، والعلوم التي تدرس بالمدرسة هي القرآن الكريم وتفسيره، والحديث والفقه وأصولهما، والمنطق والفلسفة، والنحو والصرف، وحفظ القرآن لكريم وتجويده. ولا تزال المدرسة تحتل مكانة في قلوب عدد كبير من المسلمين بصفتها مركزاً دينيًّا ومعهداً مثاليًّا لتعليم الشريعة بالطريقة التقليدية.

الجامعة النظامية :

أنشئت في حيدر آباد الدكن وبدأت كمدرسة صغيرة في مسجد بمدينة حيدر آباد عام ١٢٩٢هـ/١٨٧٥م بدأها الشيخ محمد أنوار الله، وازدهرت المدرسة مع الأيام حتى أصبحت جامعة عربية كبرى بهذه المنطقة ويقوم المنهج التعليمي فيها على أصول «الدرس النظامي» المعروف بالهند موزعاً على ست عشرة سنة.

ومن الجدير بالذكر أن الدروس والمحاضرات في الفصول العليا تلقى باللغة العربية كما تقام حفلة كل أسبوع يتمرن فيها الطلبة على الارتجال باللغة العربية تحت إشراف الأساتذة، وبالجامعة مكتبة تحوى نحو عشرين ألفاً من الكتب العربية فضلاً على مافيها من مؤلفات بالفارسية والأردية والهندية وقد طبعت الجامعة عدداً من الكتب بالعربية مثل فتاوى النوازل، والتطبيق الصبيح، ونثر المرجان في رسم القرآن(٤٤).

المدرسة الجمالية :

أسسها السيد جمال محيى الدين من أثرياء مدينة مدراس سنة ١٣١٨هـ/١٩٠٠م وكانت تدرس العلوم الإسلامية واللغة العربية فقط حتى فترة ماقبل التقسيم.

والجدير بالذكر أن هذه هي الكلية التي ألقى بها العلامة السيد سليمان الندوي سلسلة من المحاضرات حول السيرة النبوية الشريفة لاقت قبولاً حسناً لدى الأوساط الدينية والعلمية فطبعت وأعيد طبعها مراراً باسم «خطبات مدراس»(*).، وكذلك ألقى فيها العلامة إقبال محاضراته باللغة الإنجلزية التي عرفت باسم **(The Reconstruction of Religion Thought in Islam)** وترجمت فيما بعد إلى العربية باسم تجديد الفكر الديني في الإسلام(٤٥).

(*) ترجم الكتاب إلى العربية وصدر عن الدار السعودية للنشر والتوزيع.

وتمتاز مقاطعة مالابار حيث توجد المدرسة الجمالية عن جميع ولايات الهند بما لأهاليها من شغف كبير بالعربية ذلك أن معظم السكان هناك ينحدرون من سلالة التجار العرب الأوائل الذين نزلوا بساحل مالابار في القرن الأول الهجري.

الجامعة الملية الإسلامية :

انفصلت جماعة من طلبة الجامعة الإسلامية بعلي كَرهـ تلبية لنداء وجهه إليهم حزب المؤتمر الوطني الهندي وحركة الخلافة معاً لمقاطعة الجامعات الإنجليزية، وعدم التعاون مع الإنجليز وذلك عام ١٣٣٩هـ/١٩٢٠م وجعلوا من أنفسهم نواة لبناء جامعة أخرى على أساس قومي إسلامي، وأسست هذه الجامعة فعلاً في خيام ضربت أمام الجامعة الإسلامية في على كَرهـ، وتزعم الحركة الشيخ محمود حسن الديوبندى، واستمرت هذه الجامعة فترة إلى أن ساءت حالتها المالية فنقلها حكيم محمد أجمل خان إلى دهلي، وكان ينفق عليها من ماله الخاص ومن الصدقات التي يتبرع بها المسلمون، لأن الجامعة كانت ترفض المساعدات المالية من الحكومة الإنجليزية، ومن أجل هذا وضعت لنفسها منهجاً دراسيًّا كان يختلف اختلافاً بيّناً عن المناهج التي راجت في الجامعات الأخرى.

وضمت الجامعة كليتين: كلية للآداب وأخرى للعلوم، وضمت أقساماً للدراسات الإسلامية واللغة الأردية والفارسية والهنديةوالسنسكريتية وقسماً للتاريخ والسياسة وآخر للاقتصاد وآخر للعلوم.

كما ضمت كلية للتعليم الحرفي والمهني وكلية للتربية، ومعهداً للفنون الجميلة واهتمت الجامعة بتدريب المدرسين وإعداد وسائل التعليم للمراحل الإعدادية والثانوية.

ومن الجدير بالذكر أن الدكتور ذاكر حسين تولى إدارة الجامعة بُعَيْدَ نشأتها وبذل جهوداً طيبة طوال ثلاثين سنة من أجل رفع مستواها وتوسيعها وسانده

زميلاه د. عابد حسين والبروفيسر محمد حبيب وجماعة من الأساتذة الذين ضحوا حتى بمرتباتهم في سبيل خدمة الجامعة.

رابعاً : اتجاهات المفكرين المسلمين في فترة ماقبل التقسيم

كانت الفترة قيد البحث فترة خصبة أنتجت العديد من المفكرين والأدباء، وأنتجت الكثير من المؤلفات والمصنفات النثرية والشعرية، كما حفلت باتجاهات عديدة ومدارس فكرية وأدبية كانت نتاجاً لظروف العصر والأحداث التي تلاحقت على مسلمي الهند ومسلمي العالم أجمع.

وسوف نقتصر في الصفحات التالية على الحديث عن مفكرين اثنين فقط من بين العديد من المفكرين الذين ظهروا في تلك الفترة، وهما سيد سليمان الندوي، والشيخ أشرف على تهانوي.

سيد سليمان الندوي :

اسمه أنيس الحسن وكنيته أبو نجيب، وقد سماه أهله فيما بعد بسليمان، ولد في يوم الجمعة ٢٣ صفر ١٣٠٢هـ نوفمبر ١٨٨٤م والده حكيم أبو الحسن من علماء الدين الممتازين وكان طبيباً ذا شهرة واسعة، وغلبت عليه التقوى والزهد والورع.

تعلم سليمان على يد والده وعلى يد أخيه الأكبر أبي حبيب مجددى، ثم انتقل ليكمل تعليمه على يد شيخ ورع تقي يدعى محي الدين في بتنه، فقرأ على يديه بعض الكتب الرائجة بالهند آنذاك ثم انتقل إلى مدرسة إعدادية في بهنگه حيث درس سنة، وفي عام ١٣١٩هـ/١٩٠١م انتقل إلى «ندوة العلماء» في لكهنو ليكمل تعليمه وهناك قضى خمس سنوات أكمل فيها تعليمه ونال شهادة التخرج سنة ١٣٢٤هـ/١٩٠٦م، وفي جو الندوة العلمي تربى ونال تعليمه على يد علماء المسلمين والأدباء من أمثال شبلي النعماني، كما تتلمذ

على يد الأساتذة الكبار الذين شاركوا في تأسيس الندوة، وعملوا فيها منذ البداية ومنهم الشيخ محمد فاروق تشريا كوتي، وحفيظ الله، ومفتي عبد اللطيف، وعبد الحي فرنكَي محلي، وكان سليمان الندوي طالباً ممتازاً، ويحكى أنه في حفلة التخرج طُلب منه أن يلقي خطبة بالعربية عن موضوع بعنوان «لماذا انتشر الإسلام في الهند؟» وبدون إعداد مسبق ألقى سيد سليمان الندوى خطبته بالعربية، وانطلقت عبارات الاستحسان من الحضور، وعم السرور والفرح الجميع وسر أستاذه شبلي سروراً عظيماً ومن فرط سروره قام فخلع عمامته ووضعها على رأس سليمان الندوي، فكان هذا مبعث فخر وتقدير للندوي(٤٦)، وقد أشاد شبلي بالمكانة العلمية لتلميذه، وهذا هو السبب الذي جعل شبلي يبرق للندوي في آخر أيام حياته حتى يسند إليه مهمة استكمال العمل العلمي الذي بدأه وهو «سيرة النبي» ووعده الندوي بذلك وأنجز وعده.

بعد أن فرغ سليمان الندوي من تحصيل العلوم المختلفة، وفي الأربعين من عمره انصرف بكله إلى الأمور العلمية وإلى البحث والتأليف، وتولى إدارة «مجلة الندوة» الشهرية، وهي المجلة التي صبغت بصبغة علمية خالصة وكانت الإدارة إدارة اسميه لأن المجلة كانت في الأصل تابعة لشعبة التصنيف والتأليف.

وكانت المقالات التي ينشرها سليمان الندوى آنذاك على قدر من الأهمية كما كانت متنوعة تناولت جوانب عديدة من الموضوعات التي تهم المسلمين من بينها: الشيوعية (الاشتراكية) والإسلام، والمسلمون وعلم الهيئة، مسألة النشوء والارتقاء، إنجيل برنابا، مكررات القرآن، طبقات ابن سعد، القيامة، الإيمان بالغيب، وغيرها من موضوعات كان القراء يتهافتون عليها، وذاع صيته وعلا قدره لدرجة أن أهل الندوة قالوا: **«ندوه ني كيا كيا؟ كجهـ نهين كيا، صرف ايک سليمان كوپيدا كيا، تويهي كافي هى»**. **«ماذا فعلت الندوة؟ إن لم تفعل شيئاً سوى تخريج سليمان واحد فقط فهذا يكفي»**.

وكانت الندوة آنذاك في حاجة إلى أستاذ للغة العربية ولعلم الكلام فقام شبلي بإسناد هذا المنصب لتلميذه النجيب وكان موفقاً في اختياره. وأثناء حركة الوحدة الإسلامية والخلافة كان أبو الكلام آزاد يصدر جريدة الهلال من كلكتا وكان في حاجة إلى من يعاونه في إدارة التحرير، وأشار عليه شبلي بأن يستعين بسليمان الندوي، وهكذا عمل الندوى مع آزاد وأدى خدمات علمية وأدبية وسياسية في مجال التحرير، وبعد وفاة شبلي أخذ الندوي مكانه وقدم إلى أعظم گرهـ وعمل على تأسيس دار المصنفين التي نالت شهرة علمية كبيرة، وانصرف سليمان الندوي بكله إلى البحث والتحقيق ولم يكن لديه وقت لتلبية الدعوات التي وجهها له بعض القادة المسلمين، وتجنب السياسة دائماً، ورغم ابتعاده عنها إلّا أنه رأس جلسة علماء البنغال التي انعقدت في كلكتا عام ١٣٥٦هـ/١٩٣٧م وألقى خطبة شجاعة ضد ظلم الإنجليز وبطشهم، وخلّى قلوب المسلمين من الرعب والخوف من الإنجليز(٤٧). كما قام بالسفر إلى أوربا ممثلاً لعلماء الهند الذين قاموا بالدعوة لحركة الخلافة، وفي سنة ١٣٦٧هـ/١٩٤٧م ترأس جلسة جمعية علماء الهند المنعقدة في كلكتا.

وهكذا شارك في اجتماعات المسلمين، فقد ألقى خطبة عن انتشار الإسلام في عهد الرسول سنة ١٣٤٦هـ/١٩٢٧م بدعوة من جمعية حماية الإسلام وذلك في الجلسة التي حضرها العلامة محمد إقبال ومشاهير علماء المسلمين.

ومن الجدير بالذكر أن سيد سليمان الندوي أيد أفكار علماء المسلمين الذين نادوا بقيام باكستان مثل الشيخ أشرف على تهانوي، والعلامة شبير أحمد عثماني، وظفر أحمد عثماني، ومفتي محمد شفيع. وفي سنة ١٩٥١م ترأس جلسات علماء المسلمين وقدم لحكومة باكستان مسودة دستورية تشتمل على ٢٢ نقطة.

والحقيقة وكما قال الشيخ مناظر أحسن كَيلاني أن ماكتبه الندوي عن القرآن والحديث والفقه والكلام والتاريخ الإسلامي لم يكن لغيره أن يخطه قلمه، فقد

كان أديباً وشاعراً بالعربية والفارسية والأردية.

وقد توفاه الله في ١٤ ربيع الأول ١٣٧٣هـ ١٢ نوفمبر ١٩٥٣م ودفن في كراتشي.

ولم يكن سليمان الندوي مؤرخاً وعالم دين فقط، بل كان باحثاً وناقداً وأديباً وعالم لغة فبالإضافة إلى مجموعة محاضراته ومقالاته المعروفة في الأردية باسم «نقوش سليماني» «الروائع السليمانية» فقد كتب مقالات عن شعر أكبر آبادى، وكتب عن خطابات شبلي وعن شعر حالي، وتأثر في كتاباته النقدية بشبلي. فهو يعطي أهمية لعنصر الذاتية في الشعر أكثر من الأهمية التي يعطيها لعنصر الحياة الاجتماعية، ولهذا يهتم بالجانب الفني واللغة والبيان.

كما ألقى الضوء على تأثير المسلمين على السند من الناحية اللغوية وبحث تطور الأردية في ظل الإسلام في كتابه «نقوش سليماني»[٤٩] وتناول موضوع مقارنة الأديان بمباحث جذابة وكتب كتاباً مختصراً في السيرة لطلاب المدارس، كما كتب عن سيرة مشاهير الإسلام وحياتهم وأكمل سيرة النبي وكتب عن سيرة عائشة رضي الله عنها وكتب بهادر خواتين إسلام «أي نساء الإسلام البواسل»، وكتب مسلمانان «عورتون كي جنكَي أور أخلاقي بهادرى كي كارنامي». الأعمال العسكرية والشجاعة الأخلاقية للنساء المسلمات، وكتب أرض القرآن ورحمة عالم، كما كتب كتاباً عن العلاقات بين العرب والهند، وكتب كتاباً آخر عن الملاحة عند العرب.

ونسوق هنا نموذجاً من خطبة للعلامة السيد سليمان الندوي يتحدث فيها عن سيرة الرسول ﷺ :

«ساداتي

أريد أن ألفت أنظاركم إلى أمر آخر جدير بالاهتمام والعناية ذلك أن الذين آمنوا بمحمد ﷺ أولاً لم يكونوا من صيادي الشواطيء، ولا من الذين

استعبدهم فرعون مصر، بل كان الذين آمنوا بمحمد أولاً رجالاً من أمة عريقة في الحرية ذات عقول ناضجة وفطنة، ولهم حماس وحمية لم تلن قناتهم لحكومة قاهرة، ولا ذَلَلَت أنفتهم دولة قوية منذ فجر التاريخ، وكانت لهم تجارة واسعة النطاق تصدر فيها وترد سلعهم بين بلاد وبلاد... ولاحتكاكهم بالأمم المتمدنه ولقائهم الرجال من مختلف الأمم تفتقت آراؤهم واتسعت عقولهم وازدادت تجاربهم، يدل ذلك على ما أثر عنهم من الأحكام، وما وصل إلينا من صفحات التاريخ من الأخبار، هؤلاء الرجال هم الذين نقلوا عن الرسول ماشهدوه بأنفسهم وسمعوه بآذانهم، وكانوا يرون الاقتداء به سعادة لهم، والاهتداء بهديه شرفاً لهم في الدنيا وذخراً لهم في الآخرة، فاقتفوا آثاره، وسلكوا سبيله واستنوا بسنته وهذا دليل واضح على أنه الرسول الكامل وأنه على الحق مما لايرده ولا يجادل فيه إلّا مكابر.

إن رسول الله ﷺ لم يحاول أن يخفي عن الناس أمراً من أموره، ولا أن يكتمهم حالة من حالاته، لذلك عرفوه، كما كان في الواقع وهو الآن في أذهان عارفيه كما كان في أعين مشاهديه...

والإسلام يقرر أن حياة محمد هي المثل الكامل لجميع المسلمين، وينبغي بيان جميع نواحيها وشعبها ووجوهها للناس كافة. وقد حقق المسلمون ذلك وحرصوا على تعرف ذلك وبيانه فلم تخف منه خافية، ولم تفقد ولا حلقة واحدة من سلسلة الحياة النبوية المباركة فجميع أحواله وشئونه مسطورة في كتب التاريخ، ومن ذلك يستدل على أنها كانت حياة كاملة إلّا أنها كانت واضحة ناصعة معلومة من كل وجوهها ونواحيها جامعة لجميع المحامد شاملة لأكرم الأخلاق وأحسن التعاليم...

ونحن (اليوم) لانزال نقدم للناس تلك السيرة لكاملة التي هي سراج وهاج في جميع شئون الحياة البشرية، فكأن السيرة المحمدية مرآة صافية للدنيا كلها يرى

فيها كل إنسان صورته وروحه ظاهره وباطنه قوله وعمله خلقه وأدبه هديه وسنته، وفي استطاعته أن يصلح أخلاقه ويثقف اعوجاجه بحسب مايراه في تلك المرآة الصافية...»(٥٠).

وقد أشاد العلامة إقبال بالمفكر المسلم السيد سليمان الندوي، وقال عنه: هو من العمالقة في العلوم الإسلامية، وكان سليمان الندوي عارفاً وعالماً خبيراً بمقتضيات النهضة الإسلامية والصحوة الدينية، وكان لكتاباته ومقالاته أثرها في عقول شباب شبه القارة الهندية واتسمت أفكاره العلمية والأدبية بتدبر عميق وتوازن لائق.

وننقل هنا سطوراً من كتاباته عن شمولية الإسلام وجامعيته:

«كانت الدنيا كلها قد تفرقت ووزعت قبل ظهور الإسلام في ثلاث أسر وثلاث لغات، وهي السامية، والطورانية، والآرية، ومن أكبر مآثر الإسلام تأليف هذه كلها، فأصبحت مدنيته خلاصة مدنيات مصر والشام والعجم والروم وصارت علومه وفنونه عصارة علوم الهند وبابل وفارس واليونان ومعامل الإسكندرية ومدارسها، وأصبح جيله هو مجموع الأمم الطورانية والآرية والسامية، كما أصبحت لغته زاخرة بمصطلحات وألفاظ السنسكريتية والبهلوية، والقبطية، والسريانية، واللاتينية، واليونانية فلا يفرق الإسلام بين اللون والجنس والوطن واللغة فكل لغات العالم لغته، كما أن كل قطر من أقطار الدنيا وكل بقعة من بقاع المعمورة وطنه.

فلما خرج العرب من البادية تحت ظل راية الإسلام الظافرة عجزت إيران والصين ومصر وصحارى إفريقيا وبحار الأندلس عن أن تمنع قوتهم السياسية، كذلك صعب عليهم جميعاً الوقاية من استيلاء اللغة العربية المعنوي وسيطرتها وسطوتها المعنوية، فإذا ببهلوية إيران، وسريانية الشام، وقبطية مصر، وبربرية إفريقيا، وإسبانية الأندلس كلها تغيب فجأة من مسرح العالم.

أشرقت آداب العرب وعلومهم على المدارس والمعابد والصوامع والبيع، وكانت هناك لغة واحدة تحكم من السند إلى سواحل المحيط الأطلنطي، وتلكم هي لغة القرآن، وماكان تغير لهجتهم المحلية والوطنية وتقلباتها نتيجة لاستيلاء العرب وحكومتهم قهراً وضغطاً، بل كان أكبر دخل في ذلك سهولة ولطافة اللغة العربية نفسها ولثروة معجمها ووفرة لغاتها وكثرة علومها»[٥١] (نقوش سليماني. ص ١٧٦).

وكما رأينا اتسعت مجالات الكتابة لدي المفكر الإسلامي العلامة سليمان الندوي وقد اهتم بالكتابة عن أرض الحرم، فكتب عن أرض الحرم أحكامها ومصالحها في ضوء القرآن، أوضح فيه أن **«أرض الحرم معقل ديني، كل ناصية من نواصيها معبد للإسلام وموطن للمسلمين، فالله عز وجل أعلن منذ أول يوم حرمت فيه هذه الأرض المباركة أنها ليست إلّا مسجداً ومعبداً للطائفين والعاكفين والركع السجود، وأنها موطن عباد الله الذين وقفوا حياتهم لعبادة الله، يقول تعالى** ﴿ أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْعَٰكِفِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ ﴾ (سورة البقرة آية ١٢٥).

عرف من ذلك أن الغرض الوحيد من بناء الحرم أن يكون معبداً للمؤمنين يختص بعبادة الله عز وجل، وأما ماعدا ذلك من الأشغال والأعمال فإنه ينافي طهارتها وحرمتها إنما طهارتها وحرمتها وعظمتها وكرامتها في أن تكون معقلاً لعبادة الله ومعبداً للوحدانية ومركزاً للركوع والسجود والاعتكاف والطواف...

لقد صرح أول معمر لهذا البلد (إبراهيم عليه السلام) بأنه على الوحدانية وينبغي لكل من يعمر هذا البيت المحرم أن لايكون غرضه من ذلك ألّا أقامة الصلاة وعبادة الله، إنه ليس مركزاً للدسائس ولمؤامرات السياسات الدنيوية، وإن هذا البلد عاصمة الدولة التي ملكها الله الواحد القدوس، وإنه موطن أبناء إبراهيم عليه السلام، ولا يغيب عن البال أنه ليس خليفة لإبراهيم عليه السلام من كان

ينتمي إليه في الأصل والنسب، وإنما خلفاؤه أولئك الذين يتبعونه وينتهجو ن سبيله ويقتفون آثاره، وقد أشار إلى هذه الحقيقة إبراهيم عليه السلام نفسه حين قال: ﴿ فَمَن تَبِعَنِي فَإِنَّهُۥ مِنِّي ﴾ (سورة إبراهيم آية ٣٦).

ثم يقول: «**إن أرض الحرم معبد للمسلمين، وهي دار السلام يعاقب فيها الظالم فلابد أن يكون في مأمن من الثورات والاضطرابات والمؤامرات والدسائس، ولدينا أسوة النبي ﷺ وخلفائه أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم وقد كان كل منهم يحن إلى وطنه الأم، ولكن لم يجعلها أحد منهم ألعوبة للسياسة، وقد كشفت فتنة عثمان رضي الله عنه النقاب عن هذه الحقيقة، وهي أن الحرم المحمدي كالحرم الإبراهيمي لايليق بشأنه أن يكون ملعباً سياسيًّا، ولأجل ذلك نقل علي رضي الله عنه دار الخلافة إلى الكوفة**»[٥٢].

أشرف على التهانوي :

أثرت حركة التجديد في حياة المسلمين الفكرية والاجتماعية وتأثر بها إقبال وآزاد ومحمد على جوهر وغيره إلّا أن الأساس الثابت الذي كان يشهد هذا التأثير والتأثر هو أساس القيم الثابتة الذي أوجده علماء الدين، وأبقوه حيًّا بل زادوه ثباتاً على ثباته وهو الأساس الذي بني عليه البناء الجديد، الذي أقامه علماء الدين في ديوبند والمراكز الدينية الأخرى التي انتشرت في الهند، وظل القائمون عليها يعملون في صمت وبجد وبإخلاص ليل نهار، ويأتي على رأس هؤلاء عالم كبير هو الشيخ أشرف علي تهانوي، فقد كان من المحافظين على القديم بمعنى المحافظين على الأصول، المتمسكين بها، كما رفع لواء التجديد في الحياة الفكرية والدينية في ميادين متعددة من الفكر والعمل[٥٣].

ولد الشيخ أشرف علي تهانوي في ٥ ربيع الثاني ١٢٨٠هـ/١٦ سبتمبر

١٨٦٣م في تهانه بهول القريبة من مظفر نگر، والتحق بمدرسة ديوبند وهو في الخامسة عشرة تقريباً ودرس بها لخمس سنوات، ويقال إنه تأثر كثيراً بالشيخ العالم الحاج إمداد الله المهاجر إلى مكة. وقد التقى به في مكة(٥٤). وذاعت شهرته لما عرف عنه من تقوى وورع وحسن خلق ليس هذا فقط، بل ماكان عليه من علم وقدرة علمية وهبها الله له في مجال التدريس والتعليم، عمل في مدرسة فيض عام في كانبور ثم انتقل إلى مدرسة أخرى تُعرف باسم جامع العلوم.

وبعد أن عمل بالدرس والتدريس لأربع عشرة سنة اتجه أكثر إلى التأليف والتصنيف وخاصة بعد حجته الثانية(٥٥). وبدأ التأليف في كانبور حيث كتب كتابه الضخم بهشتي زيور (الذي كتب بعض أقسامه تلميذه الشيخ أحمد علي) وفي مسقط رأسه تفرغ تماماً للتأليف وكتب عدداً كبيراً من المؤلفات وصل عددها مجتمعة حوالي تسعمائة(٥٦) أو حوالي ١٢٥٠ مؤلفاً(٥٧) أو أكثر من ذلك (٥٨).

وقام عن طريق الوعظ والتأليف والتصنيف والخطابة بنشر أفكاره الدينية واتسعت حلقة تلاميذه فكان من بينهم عامة المسلمين ممن جهلوا القراءة والكتابة، كما كان من بينهم أيضاً العلماء والمثقفين ثقافة أوربية ومن تلاميذه الشيخ حسين أحمد المدني وسيد سليمان الندوي وعبد الماجد الدريابادي.

كان الشيخ أشرف التهانوي في أسلوب تفكيره يمضي على نهج شاه ولي الله وقد امتاز بالاعتدال والإنصاف وفهمه للقضايا والمسائل التي تعترض المسلمين وقد ابتعد عن الأمور التي شعر أنها لاتخدم قضية الأمة المسلمة ولم ينخرط مع من انخرطوا في صفوف حزب المؤتمر تحت تأثير العداوة للإنجليز. وأعلن صراحة أنه مع حزب الرابطة الإسلامية وقد توفاه الله سنة ١٣٦٢هـ/١٩٤٣م.

كان موضوع الشيخ أشرف التهانوي الأساسي هو الإسلام وقد حاول من

ناحية أن ينشر التعليمات الإسلامية على مستوى العامة بشرحها لهم وبسطها لهم، ومن ناحية أخرى حاول أن يوضح أهم القضايا التي قد تستعصى على الفهم، وكان هدفه إيضاح التعاليم الإسلامية فيما يتعلق بجميع جوانب العقيدة والعمل وهو بكتاباته أدى خدمات جليلة في نشر علوم الدين بين عامة المسلمين، ترجم معاني القرآن الكريم ترجمة سهلة واضحة سلسة كما كتب تفسيراً مفصلاً للقرآن الكريم يتضمن شرحاً للقضايا الفقهية كما أوضح معاني الآيات القرآنية من ناحية إصلاح داخل الإنسان وألقى الضوء على الحكمة منها.

وكتب عن السيرة الطاهرة عدة مؤلفات منها «نشر الطيب في ذكر النبي الحبيب»، «وكثرة الازدواج لصاحب المعراج»، وكتب مجموعة أدعية قرآنية باسم «مناجاة مقبول» وهي بالعربية مع ترجمة معانيها بالأردية نظماً ونثراً[٥٩].

وتنوعت موضوعات كتابات الشيخ أشرف على التهانوي إلّا أن هدفه المحدد من عمله العلمي وعمله في مجال الدعوة كان ميدان الإصلاح الاجتماعي، ومن هنا كتب عن «إصلاح الثورة» «تعليم الدين»، «إصلاح الرسوم» (التقاليد)، «الحقوق والواجبات»، «أحكام الإسلام» «حقوق التعليم»، «آداب المساجد»، «حياة المسلمين»، «حرمات الحدود» وغيرها.

ويرى الشيخ التهانوي أن أساس قضية المسلمين هي جهلهم بالدين، وقلة الفهم أو سوء الفهم، وضعف الهمة والإرادة، وترك العمل، والانعزال عن الدنيا، والإغراق في الزهد، والانبهار بالحضارة الأوربية وهكذا فكر في إصلاح أحوالهم على هذا الأساس، فشخّص كل مرض على حدة وأوجد علاجه فرأى أن الجهل مرض عام تفشى بين الناس وعلاجه هو نشر تعاليم الدين ليتعرف الناس على دينهم، والجهل هو سبب الضلال والأمر لايقتصر على الجهل فقط بل هناك أيضاً سوء الفهم، فقد دخلت أشياء كثيرة في الدين حتى أصبحت جزءاً لا ينفصل عنه ودخلت في عادات الناس وتقاليدهم، ولا علاقة لها بالدين على

الإطلاق ومن هنا عمل الشيخ أشرف التهانوي على رد البدعة وإصلاح التقاليد الخاطئة التي راجت بين الناس وهكذا أوضح وجهة نظر الإسلام فيَما يتعلق بالمجتمع والمعاملات بالتفصيل ولم ينس تزكية النفس وإصلاح باطن الإنسان ورأى أن يتم هذا عن طريق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأن يُفَرِّغ الناس وخاصة الأغنياء منهم بعض أولادهم لتعلم الدين والقيام على خدمته[٦٠].

ومع ردّه للبدع وإصلاح التقاليد التي تحكمت في عقول الناس رد أيضاً على طبقة المثقفين الجدد الذين وجهوا اعتراضاتهم للدين باسم العقل والعلم، وجادل هؤلاء وناظرهم ونشرت مناظراته باسم: الانتباهات المفيدة عن الاشتباهات الجديدة» ونشرت باسم «إسلام أورعقليات» ورد التهانوي على شبهات هؤلاء العلماء عن طريق الاستدلال المنطقي الواضح فأقام مقدمات في البداية موضِّحاً الأمور البديهية، وبيّن نوعية الدليل وبعدها قام بالرد على الاعتراضات في ضوء الأصول والمقدمات، كما قدم بحثاً عن الحقوق والفرائض في ضوء المباحث الجديدة لمدرسة عليكره، ورد على هجوم المثقفين الجدد وأدخل الطمأنينة على قلوب أولئك الناس الذين ارتبطوا بالقيم الإسلامية والأصول الإسلامية الراسخة.

وقد تبحر الشيخ التهانوي في علوم الشريعة، وابتعد عن جوانب الإفراط والتفريط كما دعا أولئك الناس الذين غرقوا في الزهد حتى وصلوا به إلى درجة الرهبانية، دعاهم إلى ترك «الزوائد والحواشي» والمضي فقط على مسلك السلف الصالح فهم القدوة، وأوضح للناس أن الوصول إلى درجة الزهد والتقوى والورع إنما يكون بتطبيق شرع الله وأحكام الدين وخلاصة ماكان يدعو إليه هو: **«أن يوجد في المسلمين ماكان للصحابة من ذوق»**[نص ٢].

وهكذا ركز على السيرة النبوية واتباع السنة المحمدية والابتعاد عن النزعة الصوفية وسلوك الرهبنة .

وركز تماماً على الشريعة فقال:

«إن الشريعة هي الضمان للسعادة الدنيوية والأخروية، السعادة الظاهرية والباطنية»(نص ٣).

وأوضح للمسلمين أن التقرب إلى الله يتم دون مبايعة أحد، ولا تلزم البيعة حتى يصلح المسلم باطنه ويزكي نفسه، وهذا هو ماكان عليه سليمان الندوي وعبد الباري الندوي، وركز تركيزاً تامًّا على اتباع الأسوة الحسنة للنبي الكريم ﷺ فهو السبيل إلى النجاة من مكائد النفس والشيطان وقال لتلاميذه:

«الظاهر والباطن للدين المتين هوالشريعة والطريقة فكما أن الاحكام الإلهية قضت بالفرائض والواجبات الخاصة بالأعمال الظاهرة فهناك فرائض وواجبات للأعمال الباطنة ونحن ملتزمون بأدائهما معاً... وجنباً إلى جنب فمن الضروري أيضاً ومن اللازم الحفاظ على حقوق العباد فعليكم أن تؤدوا واجباتكم كما حقها، تجاه الوالدين وتجاه الزوجات وتجاه الأولاد وتجاه الأحبة والأصدقاء، وفيما يتعلق بالتجارة والمعاملات، فإذا ماقصرتم في أدائها ولو قدر ذرة فلن تكون لكم علاقة مع الله حتى لو قضيتم عمركم بأكمله في أداء رسوم وتقاليد التصوف الرائج بين الناس، وانغمستم في أداء النوافل والوظائف ليل نهار... إن إغضاب مخلوق من خلق الله لنيل مرضاة الله هو ضرب من المحال...»(نص ٤).

والحقيقة أن الشيخ أشرف علي التهانوى كان يريد أن يشكل من المسلم إنساناً آدميًّا يقول(٦٣):

«يا أخي لا أريد أن أجعل من حلقة العلم هذه حلقة علم للعظماء، أنا أريد أن أجعل منها حلقة علم للآدميين»(نص ٥).

وهو لا يهتم بالمكاشفات أو الكرامات وما أشبه ذلك بل يركز على العقائد والعبادات وعلى المعاملات وعلى تصحيح هذه الأمور وتصحيح مسار المجتمع

والسياسة، ويركز على شرح المساويء التي أحاقت بالمسلمين وجعلتهم يتعدون عن أهداف الإسلام، وهكذا ركز على آداب الحياة وآداب الإنسانية وعلى تربية الفرد المسلم تربية روحانية حتى يسلم نفسه لله وحده ولا يشرك به أحداً. يقول:

«إنني أقول من السهل أن يصبح الإنسان سلطاناً ومن السهل أن يصبح رئيس تجار ومن السهل أن يصبح تقيًّا ومن السهل أن يصبح قطباً من الأقطاب، إلّا أنه من الصعب أن يصبح إنساناً وأقول أيضاً... إن أردت أن تصبح تقيًّا، أو أردت أن تصبح وليًّا أو إن أردت أن تصبح قطباً من الأقطاب فاذهب حيث شئت ولكن إذا أردت أن تصبح إنساناً فتعال عندي فإنني أُعلِّم الإنسان كيف يكون إنساناً»(نص ٦).

وقد كتب الشيخ التهانوي «حيات المسلمين» أي (حياة المسلمين) وذكر فيه ٢٥ أصلاً من أصول الحياة جعلها دستوراً واقترح تشكيل مجلس باسم «صيانة المسلمين» وذلك في سنة ١٣٤٩هـ/١٩٣٠م وكان الهدف منه الحفاظ على الأصول الأساسية للإسلام وعلى عقائد الإسلام وعباداته وتربية الفرد المسلم على أساسها وإصلاح المعاملات الاجتماعية والتأكيد على التربية الأخلاقية على مستوى الفرد والجماعة حتى يرقى المسلم ويصل إلى درجة الكمال ويصبح مسلماً كاملاً[٦٤].

وقد تخرج على يديه رحمه الله آلاف من تلامذته يذكر أنهم أكثر من مائة وثلاثين عالماً منهم الشيخ أحمد شرواني مؤسس مجلس صيانة المسلمين، والشيخ مفتي محمد حسن أمرتسري مؤسس الجامعة الأشرفية بلاهور، والشيخ خير محمد الجالندهري مؤسس خير المدارس بملتان والشيخ المفتي محمد شفيق الديوبندي مؤسس دار العلوم بكراتشي، والشيخ أطهر علي مؤسس الجامعة الإمدادية في بنجلاديش، والقارىء محمد طيب قاسمي القائم على دار العلوم ديوبند بالهند، والعلامة سليمان الندوي وعبد الباري الندوي وغيرهم[٦٥].

وبعــد.....

إن المجال هنا لا يسمح بالحديث عن المفكرين والمصلحين الذين ظهروا في تلك الفترة وأضاءوا الطريق أمام المسلمين، وأخذوا بأيديهم في وقت كانوا في حاجة إلى من يعينهم ويساعدهم على التمسك بأصول الإسلام الصحيحة، ولهذا نكتفي بالصفحات السابقة وهي قطرات من نهر دافق بالحياة الفكرية التي تخدم الإسلام والمسلمين.

خامساً ــ الاتجاهات الإسلامية في الصحافة الأردية

أثناء الحرب العالمية الأولى ونظراً لتطبيق القوانين الصارمة توقفت الصحف الرئيسة ولم تظهر على السطح صحف تستحق الذكر، وبعد انتهاء الحرب بدأت في شبه القارة الهندية الباكستانية حركات سادها طابع الحماس، فظهرت صحف وجرائد تَمكَّن القائمين عليها من الإستمرار وتخطي العراقيل التي وضعتها الحكومة، وكانت الصحف تعبر عن الحركات التي ظهرت آنذاك كحركة الخلافة، وحركة ترك مولاة الإنجليز والهجرة وغيرها وكانت الصحافة توجه الناس، وكانت لهم بمثابة المرشد السياسي والمعبر عن آراء الشعب مما زاد من توزيع الصحف في تلك الفترة وزاد من عددها كثيراً(٦٦).

والفترة التي نتعرض لها هي بحق العصر الذهبي للصحافة الإسلامية بشبه القارة لما بلغته من مراحل التطور، وظهور شخصيات صحفية مثل محمد على جوهر وأبو الكلام آزاد وظفر علي خان، وسيد سليمان الندوي، وعبد الماجد الدريابادى، ثم المودودي وغيرهم وذلك لأن العصر كان يموج بتقلبات سياسية وحركات ودعوات ساعدت مجتمعة على تطوير الصحافة الإسلامية ودفع عجلتها إلى الأمام.

كانت لغة الصحافة في هذه الفترة لغة حماسية وهجومية في نفس الوقت وغلب عليها الحماس والغليان الفكري، وقامت الصحافة بدور عظيم في قيادة

الشعب المسلم واهتمت بعرض الاتجاهات الإسلامية ومشاكلات المسلمين، وكانت الصحافة الإسلامية بأسرها تعارض الكيان الأجنبي بالهند مهما اختلفت وجهات نظرها، بينما احتل العالم الإسلامي خارج الهند أهمية كبيرة في الصحافة الإسلامية التي كان لها دورها أيضاً في دعم فكرة تكوين وطن مستقل للمسلمين، وهي بذلك كانت ترد على الصحف الهندوكية وماكانت تنفثه من أفكار مسمومة ضد المسلمين(٦٨).

وقد انقسمت الصحافة الاسلامية إلى ثلاثة اتجاهات:

١ ــ اتجاه كان يحالف حزب المؤتمر ويرى ضرورة توحيد سكان البلاد على اختلاف الديانات وعدم انشطار البلاد.

٢ ــ اتجاه يرى ضرورة الاستقلال بدولة منفصلة للمسلمين، وعدم اندماجهم مع الهنادكة وأن يعتبروا أنفسهم دولة واحدة، وكان هذا الاتجاه يؤيد حزب الرابطة الإسلامية.

٣ ــ اتجاه يرى ضرورة العودة إلى الإسلام الصحيح، وتنفيذ شرعه الكامل، ووقف هذا الاتجاه لا يؤيد الاتجاه الأول ولا الاتجاه الثاني.

ولابد أن نشير هنا إلى أن الصحفيين المسلمين اعتبروا الصحافة مسئولية ورسالة أكثر من كونها مهنة أو تجارة، وكان يحدوهم في الكتابة هدف وشعور بالمسئولية، ورغبة في خدمة الأمة الإسلامية، وهكذا ساهم الصحفيون المسلمون في مكافحة الغزو الحضاري الوافد من الغرب من ناحية، وساعدوا في دحض الأفكار الدخيلة على الإسلام من ناحية أخرى كالفكر القادياني الضال الذي ظهر في ذلك العصر، كما حاربوا الفكر الشيعي وفتنة إنكار الحديث والانحرافات الفكرية الأخرى.

كما لابد أن نشير هنا أيضاً إلى أن الصحافة الإسلامية بشبه القارة تبنت إلى جانب مشاكلات المسلمين على مستوى الهند قضاياهم العالمية، مثل قضية

فلسطين، أو الاستعمار في البلاد الإسلامية، والاعتداء على حقوقهم أو قضايا الحرمين الشريفين على اختلافها[٦٩].

وقد شهدت هذه الفترة بصفة خاصة تطوراً في صحافة المجلات والصحافة الأدبية وكان للشيخ عبد القادر اليد الطولى في ذلك بتأسيسه لمجلة «مخزن» كما وصل أدباء الأردية بالصحافة الأدبية إلى مكانة عالية، وعلى رأسهم ظفر علي خان وأبو الكلام آزاد ومحمد علي جوهر.

نشرت الصحافة المقالات الأدبية، فراج بين الناس الأسلوب الأدبي الذي لم يعد بعيداً عن ذهن القارىء العادي الذي تعود عليه، وفتحت الصحافة الطريق للتعبير عن المشاعر والأحاسيس، وراجت الألفاظ الجزلة القوية والتراكيب اللغوية الجديدة، والألفاظ العربية والفارسية، والأشعار والأمثال، ومشهور الأقوال، وساد الأسلوب الأدبي الصحف عامة إذ كان الكتاب الصحفيون أدباء وشعراء فجمعوا بين فني الكتابة الصحفية وبين الأدب الأردي نثراً وشعراً.

الصحف الجديدة :

كانت أهم صحيفة مؤثرة قبل الحرب هي صحيفة «زميندار» التي أغلقت زمان الحرب نظراً لتشدد الحكومة، ثم عادت إلى الظهور عام ١٣٣٨هـ/١٩١٩م وتعرضت للتوقف وسجن مديرها ظفر علي خان واعتقل مديروها، وربما سجن أكثر من اثنى عشر مديراً تولوا إدارة المجلة[٧٠]. وسوف نتحدث عن مجلة زميندار فيما بعد.

ومن أولى الصحف الإسلامية الجديدة التي ظهرت في تلك الفترة صحيفة «سياست» التي بدأها الشيخ سيد حبيب من لاهور عام ١٣٣٨هـ/١٩١٩م، وكانت الصحيفة تدافع عن فكرة الخلافة، وترك موالاة الإنجليز، ورغم الضغط على العاملين بها من قبل الحكومة وتغريم الصحيفة مبالغ مالية، إلّا أنها استمرت

في الصدور بعد وفاة الشيخ سيد حبيب عام ١٣٤٠هـ/١٩٢١م.

وفي سبتمبر من سنة ١٣٤٠هـ/١٩٢١م أصدر أبو الكلام آزاد صحيفة «بيغام» من كلكتا، وأعلن أن هدفه من إصدار الصحيفة هو الاستمرار في نشر فكرة «حركة الخلافة» وكان هذا هو موضوع الصحيفة التي نشرت أحياناً موضوعات علمية ودينية وتوقفت الصحيفة بعد فترة قصيرة، هذا كما توقفت همدرد عن الصدور أيضاً في إبريل ١٣٤٨هـ/١٩٢٩م بينما عادت الهلال للصدور عام ١٣٤٦هـ/١٩٢٧م وكانت من الصحف الأسبوعية المتميزة إلّا أنها توقفت بعد عدة أشهر، وشعر أهل الأردية بالأسى والحزن العميق(٧١).

أصدر الشيخ غلام رسول مهر والشيخ عبد المجيد سالك صحيفة باسم «انقلاب» في ابريل ١٣٤٦هـ/١٩٢٧م كانت تدافع عن حقوق المسلمين بما تنشره من مقالات افتتاحية جريئة، ونشرت مقالات عديدة دفاعاً عن مسلمي كشمير، إلّا أن الصحيفة للأسف بدأت تعبر عن وجهة نظر الحزب الشيوعي أثناء حركة قيام باكستان مما أضعف مركزها بين المسلمين، ولم تعد تجد قبولاً بينهم فتوقفت عن الصدور عام ١٣٦٩هـ/١٩٤٩م بعد قيام باكستان، وفي سنة ١٣٥٣هـ/١٩٣٤م أصدر ملك نور إلهي من لاهور جريدة «إحسان» لسان حركة مجلس الأحرار، وهي حركة قامت ضد الفرقة القاديانية، كما أصدر مجلس أحرار الإسلام صحيفة «أحرار» من لاهور تحت إشراف جودهرى أفضل حق وبإدارة جراغ حسن حسرت، وصدرت عدة صحف إسلامية أخرى، فقد أصدر دكتور محمد عالم صحيفة «قربان»، كما صدرت صحيفة «إنصاف» و «مساوات» و «جمهور» إلّا أنها لم تستمر طويلاً، كما صدرت من دهلي صحيفة «الجمعية» التي كان أول مدير لها هو أبو الأعلى المودودى، وأصدر الشيخ مظهر الدين صحيفة تظهر كل ثلاثة أيام بعنوان «الأمان» وأصدر محمد جعفري «الأمة».

كانت تلك الفترة فترة عجيبة في تاريخ الصحف الإسلامية فلم تسلم أية صحيفة من ضرب الحكومة، وشهدت الفترة مولد العديد من الصحف اليومية والأسبوعية، فإذا ماتوقفت صحيفة ظهرت مكانها اثنتان، وكان أصحاب الصحف يضطرون إلى تغيير أسماء صحفهم مرة على الأقل كل بضعة أشهر، ولم تكن الحكومة الإنجليزية تمل من ضبطها للصحف، ولم يتوقف أصحاب الصحف عن المضي لتحقيق هدفهم.

المجلات الأردية :

ظهرت مجلات أسبوعية وشهرية، فقد أصدر ظفر على خان مجلة أسبوعية باسم «ستاره صبح» «نجمة الصباح» وذلك سنة ١٣٣٥هـ/١٩١٦م وكانت بالدرجة الأولى علمية أدبية إلّا أنها نشرت بعض المواد عن القضايا الاجتماعية والسياسية.

كما صدرت مجلة «معارف» ـــ وهي مجلة شهرية ـــ عن دار المصنفين في أعظم گره في يوليه ١٣٣٥هـ/١٩١٦م واهتمت بنشر المقالات العلمية والأبحاث وسنتحدث عنها تفصيلاً فيما بعد.

وفي عام ١٣٤٠هـ/١٩٢١م أصدر عميد الأدب الأردي الشيخ عبد الحق من حيدر آباد الدكن مجلة «أردو» وصدرت مجلات أخرى أدبية مثل «نكار» و «همايون» وصدرت عن الجامعة الملية بدهلي مجلة بعنوان «الجامعة» تولى إدارتها سنة ١٣٤١هـ/١٩٢٢م الدكتور يوسف حسين خان وتناولت المجلة موضوعات متنوعة سياسية واجتماعية وثقافية وتاريخية، كما أصدر حكيم يوسف حسين من لاهور عام ١٣٤٣هـ/١٩٢٤م مجلة «نيرنكَك خيال» كانت خزانة لمقالات أدبية وعلمية وتارخية وثقافية وفي سنة ١٣٤٤هـ/١٩٢٥م أصدرت الكلية الشرقية بلاهور مجلة الكلية الشرقية (اورينتل كالج ميگزين)

لإحياء العلوم الشرقية، وفي المرحلة الأولى كانت المجلة تصدر في قسمين قسم يهتم بالعربية والفارسية والأردية، وقسم يهتم بالسنسكريتية والهندية والكَورمكهية، وتصدر أربع أعداد كل سنة وكان يرأسها البروفيسر الدكتور محمد شفيع، ويعاونه في القسم العربي والفارسي والأردي العلامة محمد إقبال، وتولى إدارتها في نوفمبر ١٣٦٢هـ/١٩٤٢م، وصدرت مجلات أخرى كانت في معظمها أدبية.

وسوف نفصل الحديث في الصفحات التالية عن بعض الصحف والمجلات الإسلامية ونلقي الضوء على نوعيتها والموضوعات التي تناولتها ودورها في إحياء الدين وفي يقظة المسلمين في شبه القارة.

صحيفة زميندار :

صحيفة أسبوعية(*) احتلت مكانة هامة في الصحافة الإسلامية في شبه القارة، أصدرها في البداية سراج الدين أحمد في لاهور عام ١٣٢١هـ/١٩٠٣م لإصلاح شئون المزارعين، وهكذا كان اسمها زميندار أي الفلاح أو المزارع أو صاحب الأرض، إلّا أن لون الجريدة قد تغير بعد أن تولى أمرها ظفر على خان مكان والده مؤسس الصحيفة حين توفي الوالد عام ١٣٢٧هـ/١٩٠٩م فبدأت الجريدة تسعى لإصلاح شئون المسلمين، وتدافع عن مصالحهم وتحارب الاستعمار الإنجليزي، وتحولت الصحيفة إلى صوت قوي يضرب بشدة على موقف الحكومة الإنجليزية السيىء تجاه المسلمين مما عرضها للتوقف ودفع الغرامات المالية.

اهتمت صحيفة زميندار بنشر الأنباء الصحيحة وبدقة كما قدمت مشكلات المسلمين مهما كانت سواء في الهند أو خارجها وأكدت على ضرورة الوحدة الإسلامية، وكانت الصحيفة تؤيد حركة السيد جمال الدين الأفغاني ومحمد

(*) كانت في بداية صدورها أسبوعية وتحولت إلى صحيفة يومية بعد أن ولي أمرها ظفر على خان إبان حرب طرابلس.

عبده بالإضافة إلى السعي للحصول على استقلال البلاد.

ولا شك أن صحيفة زميندار قد ساهمت مساهمة ملموسة في إيجاد الوعي السياسي لدى المسلمين وأشارت عليهم بإحراز التقدم في مجالات الحياة المختلفة ورفعت صوتها دائماً ضد الإجراءات التعسفية للمسلمين داخل الهند وخارجها، وكانت بمثابة الممثل لوجهة نظر المسلمين الهنود إزاء مشكلات المسلمين العالمية(٧٢).

ولا شك أن الصحيفة وصلت إلى مكانتها تلك بسبب اشتراك عدد من المفكرين المسلمين في تحريرها فقد اشترك في تحريرها عبد الله العمادى، وغلام رسول مهر، وعبد المجيد سالك، ووحيد الدين سليم باني بتي، كما تمتعت الجريدة بخدمات وكالات الأنباء العالمية مثل وكالة رويتر والأسيوشيتد برس، هذا بالإضافة إلى نشرها لما كانت تنشره الصحف العربية، فقدمت بذلك وجهة نظر البلاد الإسلامية لمسلمي الهند بل لأهل الهند جميعهم.

ومن الناحية الأدبية ساهمت في إيجاد شكل من الأدب الهزلي الهادف، وهو أدب إصلاحي، وغلب طابع الهزل لدى ظفر علي خان على الطابع السياسي أكثر مما نراه لدى أكبر إله آبادي وشبلي نعماني(٧٣). وقد أشاد بالصحيفة علماء المسلمين وأدباؤهم كالشيخ أبي الحسن الندوي(٧٤) والأديب عبد السلام خورشيد(٧٥) ووزير أغا(٧٦)..

صحيفة همدرد:

لم تكن تضارع صحيفة همدرد سوى صحيفة زميندار، وقد أسسها محمد على جوهر ليخاطب الشعب، وكان قد أسس بالإنجليزية ـــ صحيفة كامريد **The Comrade** ليخاطب الطبقة المثقفة ثقافة إنجليزية ويخاطب الحكومة، وأصدر همدرد في ١٣٣٢هـ/١٩١٣م واستمرت حتى مايو

١٣٣٤هـ/١٩١٥م، حين أُدخل محمد على جوهر السجن، وفرضت الرقابة على الصحيفة، ثم صدرت ثانية في نوفمبر ١٣٤٣هـ/١٩٢٤م حتى إبريل ١٣٤٨/١٩٢٩م وكانت هيئة التحرير تتكون من الأديب عبد الحليم شرر، والقاضي عبد الغفار، ومحمد فاروق واحتشام الدين، والقارىء عباس حسين بالإضافة إلى عبد الماجد الدريابادي أحياناً ويعمل هؤلاء تحت إشراف محمد على جوهر.

وكان احتجاب الصحيفة خسارة كبيرة للصحافة الإسلامية بالهند، فلم توجد صحيفة أخرى تحتل مكانتها وتتحمل مسئوليتها في الدفاع عن مصالح المسلمين وتوجيه الرأي العام للمسلمين(٧٧).

تناولت صحيفة همدرد الموضوعات المتعلقة بمشاكلات المسلمين السياسية والاجتماعية إلى جانب نشر أخبار المسلمين بالهند وخارج الهند في الحجاز والقسطنطينية ومصر وبلاد الشام والعراق وأفغانستان، وكان بالصحيفة ركن أدبي ينشر القصص الاجتماعية الإصلاحية والقصائد ومقالات النقد الأدبي، والتعريف بالكتب التي تصدر حديثاً، وأضيف إليها في مرحلة صدورها المتأخرة عمود باسم الحكمة والموعظة يكتبه عبد الماجد الدريابادي ويقدم فيه بعض أبحاثٍ من القرآن الكريم مع تفسير موجز.

وجعل محمد على جوهر من الصحافة صحافة نزيهة، بعيدة عن الخلافات الشخصية وجعل من أسلوب الصحافة أسلوباً سهلاً بسيطاً بعيداً عن الزخرفة اللفظية وجعل من أهداف صحيفته أن تقدم إلى الأمة المسلمة الحقائق مع التزام الصحة والدقة، وأن ترفع من مستوى القارىء فتوسع آفاق ثقافته، وتقدم الاتجاهات الفكرية للمسلمين إلى مواطنيهم من الهنادكة، وقد ركزت الصحيفة على بث روح الوحدة لدى المسلمين والدفاع عن مصالحهم حيث كانوا، في الهند أو في خارجها. وابتعدت الصحيفة عن نشر العناوين البراقة أو الكلمات

المثيرة، والتزمت بجدية الأسلوب ودقة المحتوى، وغلب على أسلوب كتابها الطابع الأدبي، ولم تتنازل الصحيفة أبداً عن خطها الإسلامي الجاد حتى أنها لم تنشر أبداً إعلانات الأفلام أو الإعلانات التجارية الساقطة، كما تمسكت الصحيفة دائماً بمبدأ الصحة في نشر الأخبار والدقة في عرضها، وتجنبت تماماً الدعايات والشائعات.

وكانت الصحيفة تعبر دائماً عن الحزن لما يحل بالمسلمين من مظالم عمت بلادهم كلها، ولهذا كانت الصحيفة تنشر مقالاتها من مثل: «المسلمون في بريطانيا»، «نظرة على الوحدة بين المسلمين والهنادكة»، «المسلم وعبودية الله»،«الإسلام في مدغشقر»، «الإسلام في بلغاريا»، «المواجهة بين الإسلام والمسيحية في الصين» و «حرب البلقان».

وهكذا كانت صحيفة همدرد التي أصدرها محمد على جوهر حركة ورسالة، وعقيدة وجهاد، فنالت مكانة رفيعة وقبولاً عاماً لصدق لهجتها كما عبر عن ذلك أبو الحسن الندوي[٧٨].

صحيفتا الهلال والبلاغ :

أصدر أبو الكلام آزاد جريدة الهلال والبلاغ على فترات،أصدر الهلال أولًا ثم أصدر البلاغ، ثم عاد فأصدر الهلال، فصدرت كل منها مستقلة متعاقبة والواقع أنها كانت جريدة واحدة في المظهر والمحتوى والهدف، ولكنها صدرت بأسماء مختلفة لبعض أسباب قانونية طارئة آنذاك.

وكان آزاد قد أصدر صحيفة الهلال الأسبوعية في يولية ١٣٣١هـ/١٩١٢م بعد جولة واسعة في البلاد الإسلامية، ورأى البعض أنه أصدر الهلال محاكاة لجريدة جرجي زيدان إلّا أن التشابه في الجريدتين كان في الشكل دون الجوهر، فبينما كانت جريدة جرجي زيدان تهدف آنذاك إلى إثارة الشبهات حول

الإسلام وتشويه حقائقه، فإن جريدة أبي الكلام آزاد كانت تستفرغ جهدها في الرد على شبهات مثارة عنه وفي إبراز حقائقه الناصعة.

كان شعار الجريدة الذي توّج به آزاد صفحته الأولى هو الآية ١٣٩ من سورة آل عمران ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ وضمت الجريدة ١٦ صفحة تتضمن الكلمة الافتتاحية، ثم ركن الحوادث، وبعدها أنباء العالم الإسلامي، ثم ركن البحوث والمقالات وبعدها أسئلة وردود.

ومن كتاب الصحيفة علماء بارزون ساهموا بإنتاجهم الفكري في تثقيف مسلمي شبه القارة، فكان سليمان الندوي يكتب «فكر وحوادث» كما شارك في الكتابة عبد السلام الندوي، وعبد الله العمادي، وحامد على الصديقي، وعبد الواحد الكانبوري، كما نشرت الجريدة في أول عدد لها صوراً لجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده.

طلعت الهلال لأول مرة في يوليه ١٣٣١هـ/١٩١٢م ثم توقفت في عام ١٣٣٣هـ/نوفمبر ١٩١٤م فقد رأت الحكومة الإنجليزية أنها تسبب الإثارة السياسية، ثم عادت فصدرت هذه المرة لكن باسم «البلاغ» في عام ١٣٣٤هـ نوفمبر ١٩١٤م وتوقفت في ١٣٣٥هـ/مارس ١٩١٦م وطال توقفها إلى أن عادت إلى الصدور باسم الهلال في ١٣٤٦هـ/يونيه ١٩٢٧م واستمرت لستة أشهر بعدها توقفت إلى الأبد.

وقد توج آزاد صحيفة البلاغ بالآية ٥٢ من سورة إبراهيم ﴿هَٰذَا بَلَاغٌ لِّلنَّاسِ وَلِيُنذَرُوا بِهِ وَلِيَعْلَمُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ وَلِيَذَّكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾.

وبعد أن تولت حكومة البنغال طرد آزاد من ولاية البنغال أصبح من الصعب عليه الاستمرار في إصدار صحيفته وقد قال:

«لقد صدر أمر يقضي مغادرتي ولاية البنغال عام ١٩١٦م بموجب قانون

حماية الأمن العام وكان ذلك مفاجأة تسببت في اغلاق جريدة «البلاغ» ومطبعتها وما يتعلق بها من تأليف وكتابة»[79].

وفي عدد ٢٢ سبتمبر ١٩١٢م/١٣٣١هـ من الهلال صرح آزاد: « **إن الهدف الأساسي لإصدار جريدة الهلال هو الدعوة إلى التمسك بكتاب الله، واتباع سنة رسوله ﷺ حتى تقوم حياة المسلم كلها على هذا الأساس، ونرى أن المسلمين إذا استعادوا روح القرآن بداخلهم فإنهم سيشعرون بجوهرهم الأصيل الذي فقدوه، والمسئولية الأساسية للصحيفة هي إحياء رسالة الإسلام والدعوة الصحيحة إليه، وندعو الله أن يوفق الهلال لدعوة المسلمين إلى تحقيق رسالة القرآن الخالصة وإلى المضي على درب التعاليم الأصيلة للإسلام**».

وهكذا كانت دعوة الهلال دعوة قرآنية خالصة وفتحاً جديداً في تاريخ الهند الديني وكانت دعوة عامة المسلمين إلى الاعتصام بالكتاب العزيز والسنة النبوية، والرجوع إليهما في كل مايعترضهم من مسائل ومشاكلات دينية كانت أو سياسية[80].

وبمرور الوقت ونظراً للظروف المتغيرة فلقد بدأت الصحيفة معالجة المشاكلات الناجمة من سياسة البلاد المعاصرة، وما يتعلق بها من موضوعات، ومعالجة التشتت الفكري الذي تفشى بين شباب المسلمين، ومحاولة صياغة الفكر الاجتماعي والقومي لمسلمي الهند. ووضع آزاد لصحيفته إطاراً سياسيًّا جمع فيه النقاط التالية:

أولاً : العبودية لغير الله لا تجتمع في الإسلام ولهذا فالجهاد من أجل التحرر واجب على كل مسلم قادر ومن يرض بالعبودية لغير الله، فقدَ روح الحياة الإسلامية.

ثانياً : على مسلمي الهند واجبان: إسلامي ووطني، فالواجب الإسلامي يفرض عليهم ألّا يحصروا نظرهم داخل حدود أرضهم لأن جنسية

الإسلام مطلقة من قيود الأرض والنسل وهكذا يجب عليهم أن يعينوا إخوانهم المسلمين خارج الهند وأن ينصروهم، أمّا الواجب الوطني فيفرض عليهم أن يتحدوا مع أبناء وطنهم لتحقيق الحرية والاستقلال.

ثالثاً : إن الدول الغربية لا تهدد الإسلام والمسلمين فحسب بل الشرق بأسره وعليه فيجب على أمم الشرق أن تتحد لتصون حريتها وتحمي نفسها من الغرب.

رابعاً : الدولة العثمانية هي البقية الباقية من الدول الإسلامية وعلى مسلمي العالم مناصرتها.

خامساً: اللغة العربية هي اللغة القومية للمسلمين كافة ويجب على المسلمين إحياء اللغة العربية الصحيحة وتعلمها فهي الوسيلة الوحيدة للتعارف والاتحاد فيما بينهم(٨١).

وهكذا تمسك آزاد بمبادئة فقد كان صحافيًّا صاحب مبدأ، حافظ عليه واعتبر نفسه من المشتغلين بالدعوة الإسلامية وهكذا تمسك بالصدق والرشد والإخلاص في كل ماكتب وكل ما نشره، وكما قال عبد السلام خورشيد: «**لم تكن الصحافة بالنسبة لأبي الكلام آزاد مهنة تجارية، بل كانت دعوة ومهمة ومسئولية ووسيلة لخدمة أهداف سامية**»(٨٢).

وهكذا كان للهلال والبلاغ فضل لا ينسى في نشر وتعميم الذوق القرآني بين الطبقة المثقفة، وهو الذوق الذي زادها يقيناً وإيماناً، وفتح عليها بالمعاني السامية التي يتضمنها القرآن الكريم(٨٣).

والحق أن الهلال والبلاغ قد أدتا دورهما في إيقاظ المسلمين، وتبصيرهم بحقائق دينهم، وإثارة الحمية الإسلامية في نفوسهم مع قصر المدة التي ظهرت فيها كل منهما، فقد رأى المسلمون في دعوتهما وأسلوبهما الجديد في عرض مباديء الإسلام ومعاني القرآن ما جعلهم يتعلقون بهما، ويحرصون على

قراءتهما والاحتفاظ بهما، ويرون في آزاد نموذجاً فريداً فجعلوا منه ابن تيمية زمانه، وكان آزاد يوزع ٢٦ ألفاً كل أسبوع من صحيفته، وهذا مالم يحدث مثله في تاريخ الصحافة الأردية[٨٤].

ولنا عودة للحديث عن أبي الكلام آزاد الداعية المسلم والأديب الكبير الذي ارتقى بالأدب الأردي إلى مرتبة عالية.

المجلات الأردية الإسلامية

معـــارف :

مجلة معارف مجلة علمية أدبية ثقافية إسلامية، خطرت فكرتها على ذهن العلامة شبلي النعماني إلّا أنه توفي قبل أن يحقق فكرته فأصدر تلميذه السيد سليمان الندوي مجلة معارف تجسيداً لأمنية أستاذه، وظهر العدد الأول من مجلة معارف في رمضان المبارك ١٣٣٤هـ يوليو ١٩١٦م برئاسة تحرير سليمان الندوي الذي ظل يرأس تحريرها إلى أن رحل إلى باكستان سنة ١٣٧٠هـ/١٩٥٠م، وأناب عنه فترة عبد الماجد الدريابادي حين ارتحل إلى أوربا سنة ١٣٣٩هـ/١٩٢٠م، وتولى رئاسة تحرير المجلة عام ١٣٧٠هـ/١٩٥٠م شاه معين الندوي[*] حتى عام ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م، وخلفه صباح الدين عبد الرحمن.

والمجلة تقدم العلوم القديمة بأسلوب عصري حديث، وتؤكد على المعتقدات الإسلامية بالبراهين العقلية، وتعتني بموضوع التاريخ على وجه الخصوص وتهتم بالتركيز على علوم المسلمين مع تفسير الجوانب التي أخذوها عن غيرهم وما أضافوه إليها، وتعتني بتاريخ تدوين العلوم الدينية ومراحل تقدمها،

(*) عالم كبير كتب عن تاريخ الاسلام أربع مجلدات وكتب «المهاجرون» و «سير الصحابة والتابعون» و «دين الرحمة» و «الإسلام والحضارة » وغيرها.

وتنشر على صفحاتها سير السلف الصالح مع بيان جوانب اجتهاداتهم وإسهاماتهم في تقدم الأمة وتطوير علومها، كما اهتمت المجلة بالتعريف بالكتب النادرة المخطوطة أو المطبوعة، كما نشرت بين آونة وأخرى بحوثاً علمية دسمة عن موضوعات تتناول القرآن الكريم التي أثيرت من النواحي التاريخية والحضارية والاجتماعية وغيرها، بالإضافة إلى موضوعات الأدب ونقد الكتب والإجابة عن الأسئلة الأسئلة العلمية وغير ذلك.

والتزمت المجلة الجدية والدقة في الأسلوب في سائر موضوعاتها، ولم تتوقف لمرة واحدة وهي تصدر منذ خمس وسبعين سنة، وقدمت أسلوباً نموذجياً في الكتابة العلمية والفكرية، وبلغة بسيطة ميسورة الفهم للجميع، وعمقت الطابع الديني العلمي في الصحافة بعد أن كاد يتلاشى.

وكانت الافتتاحية التي يكتبها سليمان الندوي بعنوان «شذرات» بمثابة موسوعة كاملة تضمنت موضوعات مختلفة، كما أنها تعد سجلًّا تاريخيًّا حافلاً يلقي الضوء على تاريخ الفكر الإسلامي بشبه القارة الهندية، وتاريخ الحركات المختلفة والاتجاهات والظروف التي مرّ بها المسلمون في شبه القارة، وكان أسلوب الندوي يمتاز بالعمق دون صعوبة في الفهم أو غموض، ويمتاز بالانسياب الطبيعي دون أن تطغى عليه سمة الخطابة أو الحماسة، وكان ينحي منحي الرشد والإصلاح دون أن يشعر القارىء بالجفاف.

وكانت الافتتاحية تتناول مايهم الأمة الإسلامية: أسباب تدهورها، وعوامل تقدمها وذلك بما قدمه سليمان الندوي من فلسفة واعية لحياة الأمم تناول فيها بالتحليل عوامل تقدم الأمم وتدهورها.

والحقيقة أن مجلة «معارف» بما نشرته من بحوث على مستوى عال في موضوعات إسلامية علمية متنوعة تستحق أن تكون دائرة معارف نظراً لما كانت

عليه موضوعاتها من تنوع وتعمق، وقد نشرت موضوعات عن «الإنجيل في ضوء القرآن والسنة» لمحمد أنيس الندوي و«المسلمون في الهند ونظامهم الديني» لسليمان الندوي، و«الخلفية التاريخية للفقه الإسلامي» لتقي الأميني، و«الإسلام والكمال الأخلاقي» لعبد السلام الندوي، و«النظرية السياسية في الإسلام» لحيدر زمان الصديقي، و «نظام التعليم في العهد النبوي» للدكتور حميد الله، و«الإسلام والسلام» لعبد الماجد الدريابادي، و«الإسلام في كتابات غربية» لوحيد الدين خان، و«العبادة» لأبي الأعلى المودودي، و«أحكام القرآن» لسليمان الندوي، و«السنة في الهند» لسليمان الندوي، و«القرآن والتربية» لمير ولي الدين، و«تدوين القرآن» لشاه معين الدين أحمد، و«اليهود في الإنجيل والتوراة» لحبيب ريحان الندوي، و«أهمية القانون الإسلامي في القرن العشرين» لآصف فيص، و«النظام الاقتصادي الإسلامي» لمظهر الدين الصديقي وغيرها من موضوعات متنوعة في مجال الدين والنظريات الحديثة والاقتصاد والاجتماع والسياسة والتاريخ بمراحله المختلفة.

ومن الجدير بالذكر أن معارف لم تنحرف قيد أنملة عن الطريق الذي بدأته حتى يومنا هذا، مما جعلها تحتل مكانة كبيرة في الأوساط العلمية وصدق إقبال حين قال: «**إنها مجلة وحيدة فريدة تزيد من قوة إيمان المسلم**»[٨٦].

مجلة الفرقان والرد على البدع الفرق الضالة :

أسس مجلة الفرقان الشهرية في محرم ١٣٥٣هـ/١٩٣٣م الشيخ محمد منظور النعماني(*) الذي أسهم كثيراً في الرد على البدع والمعتقدات الباطلة من قبل طائفة البريلوية والقاديانية. وقد بدأها من بلدة بريلي، ثم نقل مكتبها إلى لكهنو، وتتضمن المجلة إفتتاحية، ثم أبحاث تتناول موضوعات الفكر

(*) للوقوف على أسلوبه. أنظر ترجمتنا لأحدث كتاباته «الثورة الإيرانية في ميزان الإسلام ط القاهرة ١٩٨٦م.

الإسلامي. ولا شك أن المجلة ساهمت كثيراً في إيجاد يقظة دينية وفي نشر الدعوة ومواجهة الدعاوى الباطلة للقاديانية والبريلوية والشيعة على السواء. والهدف الأساسي للفرقان كما قال ــ مؤسسها ــ هو خدمة الدين الإسلامي الحنيف، ونشر فكره السليم المستمد من ينابيعه الصافية، والرد على الفرق الضالة المنحرفة، والكشف عن معتقداتهم الزائفة لعامة الناس(٨٧).

ولا شك أن المجلة قد نشرت بحوثاً قيمة في مجالات الفكر الإسلامي فيما يتعلق بالرد على البدع وتقاليد الجاهلية، كما نشرت موضوعات قيمة عن السنة النبوية وأصدرت أعداداً خاصة عن علماء المسلمين بالهند من مثل ولي الله الدهلوي وأحمد السرهندي وآخرين.

ومن الموضوعات التي نشرتها المجلة على سبيل المثال لا الحصر:

«فتنة الدجال وسورة الكهف» لمناظر أحسن كيلاني «دفاعاً عن ابن تيمية» لمحمد أنيس الندوي، «الدين والسلطة» لحكيم أحمد حسين، و«وتدوين أصول الفقه» لمحمد عبد الرحمن ، «مسألة رؤية الهلال» لمحمد شفيع و «الحجاب في الاسلام» للمودودي و «مواطن الضعف في حياة المسلمين» لأبي الحسن الندوي و«معارف الحديث» (سلسلة مقالات) لمحمد منظور النعماني و«المرأة والمجالس التشريعية» للمودودي، وغيرها.

وقد صدرت عدة مجلات جعلت من الإسلام هدفاً لها سنذكرها هنا باختصار شديد منها: «مجلة برهان» التي بدأت عام ١٣٥٧هـ/١٩٣٨م عن ندوة المصنفين وهي أكاديمية إسلامية أسسها المفتي عتيق الرحمن وحفيظ الرحمن، وسعيد أحمد أكبر آبادي عام ١٣٥٧هـ/١٩٣٨م والأكاديمية تهتم بنشر مؤلفات عن القرآن والسنة والفقه والسيرة والتاريخ وغيرها، وتهتم المجلة بتقديم دراسات في القرآن والسنة والرد على أقلام المستشرقين المغرضة، وتقديم العقيدة الإسلامية بأسلوب عصري بسيط، وتقديم بحوث عن التاريخ والسيرة والعلوم الإسلامية الأخرى، ولا تزال المجلة تصدر حتى اليوم، ومن الجدير بالذكر

أن المجلة تهتم باللغة العربية وآدابها ومن المقالات التي نشرتها بهذا الصدد «تأثير القرآن على فقه اللغة العربية» و «الشعر العربي في كشمير» و «موضوعات النثر العربي» و «تأثير الاسلام على العلوم العربية».

أما مجلة مخزن الشهرية فأصدرها عبد القادر في لاهور في ابريل ١٩٠١م وتولى إدارتها بعد سفره إلى إنجلترا الشيخ محمد إكرام، واشترك في تحريرها أدباء مسلمون مثل غلام رسول مهر الذي كتب عن ابن تيمية وعن سيد أحمد شهيد والحركة الوهابية بالهند، وكذلك راشد الخيري، واهتمت المجلة أساساً بالأدب الأردي مع تشجيع فن الخطابة والإلقاء.

أما مجلة أهل الحديث فكانت أصلاً جريدة أسبوعية أصدرها الشيخ ثناء الله الأمرتسري الذي اشتهر بمناظراته ضد المسيحية والهندوكية والقاديانية وذلك في سنة ١٣٢١هـ/نوفمبر ١٩٠٣م واستمرت تصدر حتى ١٣٦٧هـ/١٩٤٧م وكانت الجريدة تهدف إلى نشر الفكر الإسلامي والدفاع عن السنة النبوية والرد على البدع والانحرافات العقائدية والدفاع عن مصالح المسلمين، وكان لها مواقف مشرفة في الرد على القاديانية والشيعة والوقوف في وجه جماعات التنصير والهندكة والإلحاد.

أما مجلة «عصمت» التي أصدرها الشيخ محمد إكرام في ١٣٢٦هـ/يونية ١٩٠٨م بدهلي واشترك معه راشد الخيري وحرم شيخ محمد اكرام فقد استمر صدورها لسنة ١١٤٤هـ/١٩٢٥م.

وكانت تهدف إلى تعليم النسوة مافيه خيرهن في الدنيا والآخرة، ونشر الآداب الاجتماعية الإسلامية التي تضمن هناء الأسرة والتأكيد على أهمية تربية الأولاد على أفضل وجه، وقد اشترك في الكتابة في هذه المجلة أكبر اله آبادي، والعلامة محمد إقبال، والشيخ ذكاء الله، والشيخ عبد الماجد الدريابادي،

والطبيب أجمل خان، والأديب راشد الخيرى، وكانت المجلة تعارض تقليد الحضارة الغربية في المجتمع الإسلامي وكانت تعدها سماً قاتلاً للمثل والتقاليد الإسلامية.

أما مجلة «دين ودنيا» فصدرت عام ١٣٤٠هـ/١٩٢١م في دهلي تحت إدارة المفتي شوكت على الفهمي، وهي تتضمن موضوعات عن تعاليم القرآن والحديث، وعن الفكر الإسلامي والتاريخ الإسلامي، وأحوال الصحابة والمشاهير ومعالجة المشاكلات المعاصرة إلى جانب موضوعات أدبية طريفة ولاتزال المجلة تصدر حتى اليوم.

سادساً : أدباء الأردية

★ **عبد الماجد الدريابادي** : الصحافة والالتزام الإسلامي.
★ **محمد إقبال ـــ ظفر علي خان** : الشعر الأردي وحركة الإحياء الإسلامي
★ **أبو الكلام آزاد** : النثر الفني وأدب المقالة الإسلامية.
★ **عبد الحليم شرر** : فن الرواية والروح الإسلامية.

أولاً : عبد الماجد الدريابادي
الصحافة والالتزام الإسلامي

ولد عبد الماجد الدريابادي في بلدة دريا آباد في شعبان ١٣١٠هـ/مارس ١٨٩٢م حصل على البكالوريوس عام ١٣٣١هـ/١٩١٢م وكان مولعاً بالقراءة، تسرب إليه نوع من الارتداد الفكري نظراً لعدم نضوجه الفكري، ثم وفقه الله إلى الرشد، وعاد إلى حظيرة الإسلام، ووقف نفسه لخدمة الدين الحنيف حتى عُدّ من كبار علماء الهند المسلمين، كتب تفسيراً للقرآن باللغتين الأردية والإنجليزية، وبرع في علوم الفلسفة وعلم النفس، وكتب أبحاثاً في موضوعات شتى منها: بشرية الأنبياء في القرآن، الأعداد في القرآن، أرض القرآن، الحيوانات

في القرآن، قصص وقضايا ، حضارة الإسلام تتحدث، محادثات بركلي، تاريخ الأخلاق في الغرب، فلسفة الاجتماع، فلسفة الشاعر، هذا إلى جانب الموضوعات الإسلامية العديدة التي نشرها في ثنايا الصحف والمجلات والتي تشكل مجلدات ضخمة.

تولى عبد الماجد تحرير عدد من الصحف والمجلات وامتلك بعضها وشارك في البعض الآخر واستقل بكتابة أعمدة مستقلة في شتى الدوريات على فترات مختلفة أيضاً، أصدر جرُيدة سج (أي الحق) وجريدة صدق ثم جريدة صدق جديد، واستقل بأعمدة خاصة في جريدة همدرد، والندوة، ومعارف، وصوت الاسلام (باللغة الانجليزية) أما الصحف والمجلات التي تولت نشر مقالاته على فترات فهي لاتعد.

وتوفي عبد الماجد الدريابادي رحمه الله في سنة ١٣٩٧هـ/ يناير ١٩٧٧م. ببلدة لكهنو ودفن في قريته دريآباد.

قدم ماجد الدريابادي خدمات جليلة للصحافة الإسلامية، فقد كان بنفسه أديباً إسلاميًّا كبيراً وكاتباً معروفاً سواء في الأردية أو الإنجليزية وعالماً بالعلوم الدينية وصاحب نظرة نافذة ومعرفة واسعة بالأوضاع والظروف التي مر بها المسلمون.

الالتزام الإسلامي عند عبد الماجد الدريابادي:

حين بلغ عبد الماجد سن الرشد فتح عينيه فوجد بالهند فوضى فكرية عارمة إذ نشطت الطائفة الهندوكية في هجومها على الإسلام والمسلمين. وشاع من حوله جو مليء بالمناظرات الدينية الحارة في كل بلدة وفي كل قرية، وأثرت هذه البيئة على عبد الماجد وهو لايزال صغيراً فأقبل على قراءة كل مايكتب وحاول التعرف على كل مايجد آنذاك، وكتب أولى مقالاته في جريدة «أودهـ

أخبار» وهو في الحادية والعشرين من عمره، وبعدها تتابعت مقالاته في المجلات والجرائد في همدم، والناظر، والعصر، والندوة، ومعلومات، وصبح أميد (أي صبح الأمل)، ووكيل، وبشير، وضياء الإسلام، ومعارف، والإصلاح وهمدرد، وحقيقت، كما ساهم بمقالات في الصحف والمجلات الإنجليزية[٨٨].

وغلب على أسلوب عبد الماجد في البداية طابع أدبي، إلّا أن هذا الطابع الأدبي امتزج بطابع علمي بعد اتصاله بالعلامة شبلي النعماني حين تولى مسئولية تحرير مجلة الندوة، وتغلب الطابع العلمي فيما بعد على كتاباته إلّا أنّها لم تفقد الروعة الأدبية وحلاوة الأسلوب.

قام عبد الماجد بمساندة ومعاضدة المفكر الإسلامي محمد على الذي كان يصدر «همدرد» الصحيفة الإسلامية الشهيرة، فساعد عبد الماجد في ترتيبها وإخراجها وتقديم حصاد قلمه لها، كما واظب في دعم مجلة معارف بمقالاته،وتولى إدارتها حين سافر سليمان الندوي إلى أوربا، كما أشرف على هيئة التحرير عندما هاجر سليمان الندوى إلى باكستان، وتولى عبد الماجد إدارة جريدة «حقيقت» الإسلامية لعامين.

أما الجرائد التي أصدرها فهي كما ذكرنا سج، وصدق، وصدق جديد والأسماء الثلاثة كانت في الواقع أسماء لجريدة واحدة وسج معناها الحق أو الصدق، صدرت الجريدة في ١٣٤٤هـ/يناير ١٩٢٥م من بلدة لكهنو وأوقفها عام ١٣٥١هـ/١٩٣٢م وانقطع لتأليف كتاب التفسير القرآني، وعاد وأصدرها باسم صدق عام ١٣٥٤هـ/١٩٣٥م واستمرت لعام ١٣٧٠هـ/١٩٥٠م نظراً لظروف انشغاله بالتأليف من جهة، وظروف اقتصادية من جهة أخرى، ولم يطل غيابها وصدرت بعد أربعة أشهر باسم صدق جديد ولاتزال هذه الجريدة تصدر حتى الآن بعد أن توفاه الله.

وكان الإقبال على الجريدة شديداً وخاصة بين أوساط المثقفين من العلماء والأدباء والمفكرين، كتب على الصفحة الأولى الآية ٣٣ من سورة الزمر ﴿وَٱلَّذِى جَآءَ بِٱلصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِۦٓ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ﴾، وكانت كلمة المدير تصدر تحت عنوان «كلمات صدق» وبعدها تأتي المقالات والبحوث ثم ركن التعريف بالكتب وبريد القراء.

وركزت المجلة أساساً على معالجة قضايا المسلمين وإرشادهم إلى طريق الصواب ومكافحة الغزو الحضاري الغربي والتحذير من تقليد المدنية الغربية، وكذلك مواجهة التقاليد غير الإسلامية والبدع والخرافات ونشر الفكر الإسلامي النقي الأصيل، كما ركز عبد الماجد على تقديم دعوة القرآن والسنة بلغة بسيطة وأسلوب مقبول لدى عامة الناس، وقدم عبد الماجد بصحيفته تلك نموذجاً للصحافة الإسلامية الملتزمة وجاء على لسانه:

«تسعى الجريدة إلى رفع كلمة الحق وخدمة الدين، ولم تدع قط إلّا إلى الخير».

مفهوم الالتزام الديني عند عبد الماجد دريابادي:

شرح عبد الماجد بقلمه مفهوم الالتزام الديني لدى الصحافي المسلم ووجه الصحافي إلى ضرورة التمسك بمبادىء معينة في ممارستة للصحافة، ويرى الصحافي المسلم عبد الماجد الدريابادى أن الالتزام الإسلامي يفرض على كل صحافي أن يكون في كتاباته نصيب للوطن الذي يقطنه، ولكن ليس لدرجة التقديس،فالمسلم لا يخضع لعبودية أحد إلّا لله وحده، وعلى الصحافي أن يضع نصب عينيه غاية خدمة الدين الحنيف والأمة المسلمة بما في ذلك خدمة عامة الخلق أيضاً، وعليه أن يلتزم بالهدف السامي في كل مايكتب وينشر، وأن يوضح ذلك بإضافة عناوين على مايكتب تحدد مرامه وغرضه ولا ينبغي على الصحافي الملتزم أن يمثل فقط رأي الجمهور بل عليه إصلاح ذوق هذا الجمهور واتجاهاته.

وأوضح عبد الماجد الدريابادي أن الصحافة ليست تجارة تكدس بها أموال طائلة بل هي كالعبادة تتطلب من الصحافي أن يؤدي واجبها كما هو حقه. ومن حق الصحافي أن يحاسب غيره عبر صفحات جريدته، ولكن لا ينسى أن يحاسب نفسه أولاً. وينصح عبد الماجد الصحافي الملتزم بقوله: «**يجدر أن تراعي مشاعر الأغلبية وأنظمة الدولة، ولكن لا تأخذنك المهابة والشعور بالمذلة أو الانهزامية ولا تسلك مسلك التملق والمجاملات الفارغة**».

كما يرى أيضاً أن من حق الصحافي أن يوجه النقد في أسلوب عام شائع والاحتراز كلية من المساس بالشخصية والتحامل على الذات.

ولا ينكر عبد الماجد خفة الروح ولطافة الأسلوب والتفتح في التعبير، ولكن لا يجب الوصول إلى درجة الابتذال والتعبير البذيء والأسلوب الوضيع، ثم ينصح عبد الماجد الصحافي الملتزم فيقول: «**ولا تجد نفسك إحجاماً عن الرجوع عما قلت سابقاً إذ ظهر غيره فإن الاعتراف بالخطأ يرفع المرتبة... وكل كلمة يلفظها لسانك تسجل عند ربك فإن كلماتك التي يسطرها قلمك مسطرة عند ربك تحاسب عليها فكن أميناً صادقاً في كل ما تكتب وتقول**»[٩٠].

الالتزام وخدمة الإسلام:

كرس عبد الماجد الدريابادى جهده يسانده في ذلك قوة أسلوبه وروعة بيانه وسداد فكره لدعم الإسلام وقضاياه، وتوجيه المسلمين والرد على كل من تجرأ على الدين الإسلامي وهو هنا لا يقل عن شبلي النعماني، أو محمد إقبال، أو محمد على جوهر، أو آزاد أو سليمان الندوي وله دور ملموس وفضل لا ينكر في إيجاد اليقظة بين المسلمين والشعور بالمسئولية.

فتح عبد الماجد جبهة ضد البدع التي تفشت في المجتمع الإسلامي بالهند والخرافات التي تسربت إلى المسلمين من التقاليد والمعتقدات الهندوكية وتولى عبد الماجد مواجهة تلك الأمور وفنّد البدع والمعتقدات الهندية في محاولة

للقضاء عليها تماماً، وواجه عاصفة من المعارضات العنيفة من قبل الدوائر التي كانت تتولى إشاعة تلك البدع فرموه بالكفر والشتائم إلّا أنه لم يتزعزع ووفقه الله لمحاربة البدع بتجلية الفكر الإسلامي الأصيل القائم على كتاب الله وسنة رسوله.

ومن ناحية أخرى واجه عبد الماجد الدريابادي الفكر الشيعي وفنده ورد عليه واحتل هذا الأمر الكثير من كتاباته نظراً لأن المسلمين كانوا يتعرضون لفتن الشيعة وهجومهم في لكهنو، وكانت صحف الشيعة تنشر مقالات بذيئة، تسيىء للإسلام والمسلمين، وانبرى لهم عبد الماجد فنشر بحوثاً قيمة نقد فيها بموضوعية فكر معتقدات الشيعة، وكشف عن الزيغ والضلال وعن الدور المشئوم الذي لعبته هذه الطائفة مع المسلمين عبر التاريخ وكانت كتاباته الصحفية خير عون للمسلمين في فترات حمي فيها وطيس الخلافات بين الشيعة والسنة وفي لكهنو بوجه خاص.

أما الاتجاه الثالث الذي وقف عبد الماجد الدريابادي منه موقفاً شديداً فهو اتجاه أدعياء الثقافة الغربية الذين كانوا ينشرون مقالات تمس تعاليم الدين ويوجهون النقد إلى مبادىء الإسلام، مثل وضع المرأة في الإسلام، وتعدد الزوجات، والطلاق والميراث وما إلى ذلك، فقد تصدت صحف عبد الماجد لهؤلاء، وتولت الدفاع عن الفكر الإسلامي، وردت كيد هؤلاء، وكشفت عن زيف أفكارهم وعن ضلال دعواهم، فرد عبد الماجد في صحفه الشبهات التي أثيرت حول السنة ودحض الشبهات التي أثيرت، بما كان يتحلى به من سلامة في الفكر والعقيدة، وقوة في الكتابة، وجزالة في الأسلوب، وتعمق في العلم، وسعة في الثقافة، وهي هبات من الله عز وجل، حباها إيّاه لتكون سيفاً على رقاب أعداء الإسلام.

ولم تقف جهود عبد الماجد عند هذا، بل واجه زيف الحضارة الغربية وأعد

دراسة عميقة لحضارة وفلسفة الغرب أوضحت للناس خداع هذه الحضارة وأكدت لهم أن الأخذ بكل ماهو مستورد من الغرب دون تمحيص أسلوب غير سليم، وننقل هنا فقرات وردت في مقال له عن الحضارة الغربية وهو تعليق على خبر نشر مفاده مطالبة الصحفيات للرئيس الأمريكي بإعلان الأحكام العرفية لوقف الثورة الجنسية التي عمت البلاد، يقول الصحافي عبد الماجد الدريابادي:

«ياللعجب وكأن الشرطة فشلت في مهمتها، وكأن المحاكم خابت ويئست وكأن السجون لم تبق لها هيبتها ولم يبق الآن إلّا أن يعالج الوضع بالحديد والنار، وهاقد بدأت هذه المطالبة في بيئة تعتبر الجلد والرجم عقوبات الرجعية والبربرية نعم... اضحكوا فلاسفة الغرب، وتندروا بقوانين الإسلام... ثم أغرقوا أنفسكم في الخمور والمسكرات وفي هذه العربدة، قدموا قصصاً ومسرحيات كثيرة مثيرة وصوراً وأفلاماً مهيجة وإذا امتدت هذه الأمواج الهائجة إلى أمهاتكم وأخواتكم ولم يبق هناك فرق بين إنسان وحيوان فطالبوا حينئذٍ بتطبيق أحكام عرفية وإقامة حكومة عسكرية وافتحوا النيران وأمطروا الرصاص»(٩١).

وهكذا صدرت كلمات عبد الماجد الدريابادى قوية وحملت نقداً لاذعاً ضد أسلوب حياة الغرب، بل هي قذائف موجهة ضد الحضارة الغربية التي بدأت تنشر ظلها المشئوم على المجتمعات الإسلامية في هذه الأيام.

وهكذا أيضاً لاحظنا أسلوب الصحافي الذي اتسم بالإيجاز والابتكار والصراحة والوصول إلى النتائج من أقصر الطرق، ونشير هنا إلى أنه التزم على الدوام جانب الإصلاح والإرشاد في كل مايكتب ولم يتذل في كتاباته قط وابتعد عن نقد الأشخاص وعن التعصب الأعمى، وكان نقده إيجابيًّا بنّاءً متجهاً على الدوام إلى الهدف السليم.

وحفلت صحافته بالموضوعات الإسلامية الهادفة التي تتماشى مع روح العصر فكتب عن عالم البرزخ وعن السيرة النبوية وعلماء الغرب وعن عصمة

الأنبياء وعن سب الرسول وعقوبة من يرتكب هذا الذنب، كما نشرت صحيفتة مقالات للمودودي عن القانون والشريعة السماوية والأوبئة الخلقية والربا والحجاب والطلاق والمهر، وكتب مناظر أحسن كَيلاني عن الحكومة الإلٰهية وتدوين السنة ونشرت صحفه موضوعات أخرى لمفكرين آخرين نشرت: القرآن والكون، مكانة الرسول ﷺ، المجتمع المسلم وحدود التجديد، نظرة على الاقتصاد الإسلامي، إنكار السنة، أكل الربا، الرق والإسلام، الإسلام والديمقراطية، نظام الحكم في الإسلام وغيرها.

وهكذا تمتع عبد الماجد الدريابادي بحب الناس في الهند وباكستان ونالت كتاباته شهرة كبيرة لما لها من سلاسة وتأثير في نفس القارىء ومعالجة لموضوعات تمس الدين الحنيف والحياة الاجتماعية بكافة جوانبها(٩٢).

ثانياً : محمد إقبال ــ ظفر علي خان: الشعر الأردي وحركة الإحياء الإسلامي

محمد إقبال :

ولد المفكر الاسلامي محمد إقبال في سنة ١٢٩٤هـ/نوفمبر ١٨٧٧م في بيت ظلله الإيمان، وغطّاه الدين بغطاء من الورع والتقوى، فقد نشأ إقبال وتربى على يد والده التقي الورع الذي غرس فيه حب الإسلام، وغرس فيه حب القرآن وبعدها تعلم إقبال علوم الغرب وحتى فلسفة الغرب فتكونت بذلك شخصيته.

بعد أن حصل إقبال على الليسانس عام ١٣١٦هـ/١٨٩٩م عين في الكلية الشرقية بلاهور محاضراً للغة العربية، يدرس ويشرف على المطبوعات العربية، كما عمل بالتدريس في الكلية الإسلامية والكلية الحكومية وكتب كتاباً عن علم الاقتصاد (١٣١٦ ــ ١٣٢١هـ/١٨٩٩ ــ ١٩٠٣م) وفي سنة ١٣٢٣هـ/١٩٠٥م ارتحل إلى إنجلترا لدراسة القانون وحصل على درجة

الدكتوراه عن رسالته بعنوان تطور ماوراء الطبيعة في إيران، وبعد عودته في يوليه ١٩٠٨م استقال من وظيفته الحكومية وعمل بالمحاماة.

كان لإقبال شغف بالشعر والأدب والسياسة إلّا أنه لم يتجه إلى العمل بالسياسة فقد خلقه الله ليكون مفكراً وأديباً، ورغم ذلك فقد اشترك في مؤتمر المائدة المستديرة عام ١٣٥٠هـ/١٩٣١م واشترك في التنظيم الجديد لحزب الرابطة الإسلامية، وألقى خطبة الافتتاح في الجلسة السنوية لجمعية مسلمي عموم الهند في إله آباد عام ١٣٤٩/١٩٣٠م وفيها وضع تصوره لقيام باكستان(٩٣).

وفي سنة ١٣٥٣هـ/١٩٣٤م أصابه المرض وانتقل إلى الرفيق الأعلى في صفر ١٣٥٧هـ/٢١ أبريل ١٩٣٨م عن عمر يناهز الثالثة والستين، وقد ربطته علاقة وصلات مع معاصريه من مثل أكبر آبادي، گرامی، ظفر علی خان، عبد الحق، سيد سليمان الندوي وغيرهم.

نال إقبال حظه من الاهتمام في عالمنا العربي والإسلامي فقد حضر المؤتمر الإسلامي بالقدس في شعبان ١٣٥٠هـ/ديسمبر ١٩٣١م، كما زار مصر بدعوة من جمعية الشبان المسلمين(٩٤) وزار قرطبة وصلى بمسجدها.

وفي السنوات العشرين الماضية صدرت مطبوعات عديدة وأبحاث قيمة تناولت ترجمة ودراسة أشعار إقبال وأفكاره، كما تناوله باحثو الماجستير والدكتوراه بالدراسة، وهكذا صدرت ترجمات دواوينه إلى العربية بالإضافة إلى عدد من الكتب عن فكره وأدبه وهذا يعفينا كثيراً من دراسة أدب إقبال وفكره دراسة موسعة ويجعلنا نركز على عدة قضايا هامة عملاً بنظرية التكامل بين الدارسين للموضوع الواحد.

أولاً : أدب إقبـال.

ينقسم إنتاج إقبال الأدبي إلى أربع فترات:

الفترة الأولى: من البداية وحتى سنة ١٣٢٣هـ/١٩٠٥م

الفترة الثانية: من سنة ١٣٢٣هـ/١٩٠٥م إلي سنة ١٣٢٧هـ/١٩٠٨م.

الفترة الثالثة: من سنة ١٣٢٧هـ/١٩٠٩م إلي سنة ١٣٤٣هـ/١٩٢٤م.

الفترة الرابعة: من سنة ١٣٤٤هـ ـــ ١٩٢٥م إلى سنة ١٣٥٧هـ/١٩٣٨.

بدأ إقبال يقرض الشعر بعد انتقاله إلى لاهور واشتراكه في حفلات «المشاعرة» أي قول الشعر، وفي الفترة الأولى عبر عما كان يدور في الهند من أحداث، فقد كانت حركة التحرير تمضى وكانت عاطفة حب الوطن تقوى وتشتد، وكانت الجهود تبذل لإيجاد وحدة بين الهنادكة والمسلمين[٩٥]. وهكذا نظم إقبال «نشيد الهند» ومنظومة «هذا هو وطني» وغيرها من أشعار تغنى فيها بحب الوطن.

وفي الفترة التالية لم يكتب إقبال كثيراً أثناء قيامه في أوربا ١٣٢٣هـ ـــ ١٣٢٦هـ/١٩٠٥ ـــ ١٩٠٨م وهناك شاهد المجتمع الأوربي، وفكر بعمق في جوانب انحطاط هذا المجتمع وحين حلل الحضارة الغربية في مختبر الأفكار الإسلامية بدأ يزن الأمور من جديد، وهكذا بدأ الاتجاه السياسي يتضح عنده، فأشعاره السابقة اقتصرت على حب الوطن إلّا أن إقبالاً انتقل الآن ليتحدث عن الأمة الإسلامية، وهكذا بدأ الاتجاه الإسلامي عند إقبال يغطي على الاتجاه الوطني وبدأ إقبال يوجه حديثه إلى الأمة الإسلامية، فكتب عن عظمة ماضي المسلمين وأعلن عن معارضته الشديدة لتسلط الغرب على العالم الإسلامي، وكانت أمنيته أن يرى العالم الإسلامي وقد احتوته ثورة سياسية وفكرية تقوم على أساس الإسلام ورأى إقبال أن هذه الثورة تحتاج إلى إصلاح فكرى وإصلاح روحي للمسلمين جميعهم...

ومن هنا أصبح شعر إقبال يحمل بين طياته رسالة يؤديها للأمة الإسلامية، فأوضح للأمة الإسلامية ما يجب عليها أن تفعل، ووجه أنظار المسلمين إلى التضاد القائم بين ماضي المسلمين وحاضرهم، وهكذا امتلأت أشعاره بالحرقة والألم، وحملت أحياناً لهجة الخطابة والوعظ والإرشاد وهو الطابع الذي ساد أشعار إقبال بوضوح بعد عودته من أوربا.

وفي سنة ١٣٢٦هـ/١٩٠٨م وحتى ١٣٣٩هـ/١٩١٩م وهي الفترة التي تلتها حركة الخلافة (١٣٣٩هـ ــ١٩١٩م/١٣٤٠هـ ــ ١٩٢٠م) التي ظهرت في الهند بدأت يقظة قومية إسلامية واكبتها أحداث مثيرة في العالم الإسلامي ــ وهو ما أشرنا إليه قبلاً ــ وتركت هذه الأحداث أثرها على أشعار إقبال، وخاصة أحداث ماقبل الحرب العالمية، والإحساس الكئيب بالحرب العالمية وأحداث الخلافة ــ وبعدها اتجه إقبال إلى تقديم رسالته لإيقاظ الشباب المسلم، وكانت رسالته حركة إحياء فكرية جديدة، وكانت ناقوساً يحذر الشباب المسلم من سحر حضارة الغرب، كما كانت تركيزاً وبياناً لمكانة الشخصية الإسلامية في الثورة الإنسانية العالمية، مُمكنَاتُها وأسُسَها الفكرية، مع التأكيد الشديد على ضرورة إظهار الشخصية القومية لمسلمي الهند.

وهكذا كتب إقبال منظومة الأسرار والرموز بالفارسية[٩٦]، واختار الفارسية حتى تجد رسالته صدى أوسع لأنها اللغة التي راجت آنذاك في آسيا إلّا أنه كتب بالأردية شكوى سنة ١٣٢٩هـ/١٩١١م ودربار رسالت (في حضرة الرسول)، كما كتب جواب شكوى عام ١٣٣١هـ/١٩١٣م.

وظهرت حركة الخلافة، وترك انتصار كمال أتاتورك على اليونان أثراً عظيماً على مسلمي الهند، وأثار حماسهم، إلّا أنه قام فألغى الخلافة مما كان له أثره العميق على شعر إقبال الذي أخذ يحلل ما أصاب تركيا على يد أتاتورك ونزعته التجديدية وميله للغرب، وألقى إقبال بالضوء على جوانب الانحطاط في الحضارة

الغربية، ونادى بوحدة العالم الإسلامي وضرورتها «لحراسة الحرم» ووضع إقبال أفكاراً أساسية لبناء الأمة الإسلامية الهندية من جديد، وكتب بانگ درا «صليل الجرس» بالأردية وبيام مشرق بالفارسية[٩٧] وزبور عجم بالفارسية.

وتأتي الفترة الأخيرة ١٣٤٤هـ ـ ١٩٢٥م/١٣٥٧هـ ـ ١٩٣٨م فيكتب إقبال جاويد نامة بالفارسية ١٣٥١هـ/١٩٣٢م وبال جبريل بالأردية ١٣٥٤هـ/١٩٣٥م وضرب كليم بالأردية[٩٩] ومثنوى مسافر، وبس جه بايدكرد اى اقوام شرق؟. ماذا يجب أن تفعل شعوب الشرق؟، بالفارسية ١٣٥٥هـ/١٩٣٦م وأرمغان حجاز بالفارسية والأردية[١٠٠] وطبع بعد وفاته، هذا بالإضافة إلى ماكتبه إقبال عن تجديد الفكر الديني في الإسلام بالإنجليزية[١٠١] ومنظومات رائعة مثل ساقي نامه، مسجد قرطبة، ذوق وشوق، وغيرها بالفارسية والأردية.

ثانياً : إقبال والحضارة الغربية :

آمن إقبال إيماناً شديداً بما تحمله الحضارة الإسلامية والشريعة الإسلامية من حيوية خالدة وقوة دافقة وإمكانات واسعة لتكوين عالم جديد، وتأسيس مجتمع جديد يقول إقبال مخاطباً جماعة المسلمين :

«إن الدين الذي تحملون رايته يقرر قيمة الفرد،ويربيه تربية تجعله يبذل كل ماعنده في سبيل الله،وفي صالح عباده، إن مضمرات هذا الدين القيم وكوامنه لم تنته بعد، إن في استطاعته أن يوجد عالماً جديداً يحيا فيه الفقراء أغنياء، ولا يقوم فيه المجتمع البشري على مساواة البطون، بل يقوم على مساواة الأرواح»[١٠٢].

لقد ترك اتجاه تركيا إلى الغرب ردود فعل عنيفة عند إقبال، فحول إقبال شعره إلى شرارة ضد هذه النزعة المناهضة للإسلام وضد أتاتورك والاتجاه القومي يقول:

«لقد سمعت مزاعم الأتراك وهل هنا من يلغهم رسالتي؟
إنكم أيها الأتراك اخترتم جوار أوربا وصحبتها مع أنكم بفضل الإسلام كنتم على مقربة من الكواكب والنجوم»(١٠٣).

وإقبال يرفض فكرة القومية بمعناها المعروف في أوربا، فالأمة عنده قائمة بالدين (١٠٤)، والإجتماع الاسلامي هو ماتأكد بوجود الدين ووحدة الفكر ووحدة الغاية، وأعظم خطر يهدد هذا الاجتماع في العصر الحاضر هو نبذ الروح الدينية التي كانت أساس التكوين لوحدته، وخوض أفراده غمار التعصب الوطني والجنسي ــ الذي تعلموا أساليبه من الغرب لذلك يخاطبهم إقبال قائلاً:

«إن الدين إذا ملص ذيله من اليد فلا رابط هناك، وإذا ذهب الرابط ذهبت الأمة... لاتقس أمتك على أمم الغرب، لأن أمة الرسول الهاشمي لها وضع معين. إن اجتماعهم ينحصر في الملك والنسب، ولكن اجتماعك سيحكم بقوة الدين»(١٠٥).

ويرى محمد إقبال أن الحضارة الغربية غير قادرة على إسعاد البلاد الإسلامية وإعادة الحياة إليها، يقول:

«إن الحضارة التي قد أشرفت على الموت لاتستطيع أن تحيي غيرها »ضرب كليم ص ٦٨.

«وقد جَزَتْ من إحسان هذه البلاد الشرقية إساءة من جانبها، وكافأت خيرها بشر، فقد منحها الشام نبيًّا (أي عيسى عليه السلام)، رسالته العفة والمواساة والرحمة، ومقابل الشر بالخير والظلم بالعفو، وقد منحته أوربا ــ مقابلة ذلك ــ الخمر والقمار والفجور وجيشاً من العاهرات»(١٠٦) ضرب كليم ١٥٠.

ويقول الأستاذ أبو الحسن الندوي: «إن محمد إقبال قد لاحظ جوانب الضعف الأساسية في هذه الحضارة وتركيبها، والفساد الذي عجنت به طينتها

لاتجاهها المادي وثورة أصحابها على الديانات والقيم الخلقية والروحية عند نهضتها، وعلل فساد القلب والفكر الذي اتسمت به هذه الحضارة بكون روح هذه المدنية ملوثة غير عفيفة، وقد جردها تلوث الروح عن الضمير الطاهر والفكر السامي والذوق السليم (ضرب كليم ص ٩٦) وتسلط عليها ــ رغم المدنية الباذخة، والحكومات الواسعة و التجارة الرابحة ــ القلق الدائم، لقد ظلم الجو في عواصمها بدخان المصانع المتصاعد الكثيف ولكن بيئتها ــ على كثرة أنوارها ــ غير متهيئة لفتح جديد في الفكر وإشراق من عالم الغيب (ضرب كليم ١٤١) إنه نوه بأساس الحضارة اللادينية وبأنها عجنت مع الثورة على الدين فهي في خصومة دائمة مع الدين والأخلاق، وإنها عاكفة على عبادة آلهة المادة وتؤسس لها معبداً جديداً.

يقول في ديوانه «بس جه بايدكرد أي أقوام شرق» أي يا أمم الشرق. ماذا يجب أن نفعل؟.

«ولكن إياك والحضارة اللاتينية التي هي في صراع دائم مع أهل الحق إن هذه الفتانة تجلب فتناً وتعيد اللات والعزى إلى الحرم، إن القلب يعمى بتأثير سحرها، وإن الروح تموت عطشاً في سرابها، إنها تقضي على لوعة القلب بل تنزع القلب من القالب، إنها لص قد تمرن على اللصوصية فيغير نهاراً جهاراً، وإنها تَدَعُ الإنسان لاروح فيه ولا قيمة له»[١٠٨] (المثنوى ص ٤١).

ثالثاً : الدين أساس المجتمع :

درس إقبال الدين الإسلامي دراسة عميقة واطّلع على فلسفة الغرب شرها وخيرها ورأى إقبال أن الدين جزء من حكمة الحياة لا ينفصل عنها، وأن الإنسان هو موضوع حكمة الحياة هذه، تلك الحكمة التي تقتضي تشكيل إنسان كامل يليق بخلافة الله على الأرض، والإنسان بذاته وبسعيه وباجتهاده يستطيع أن يحقق هذه الحكمة، ويبلغ هذه المرتبة ويتحقق له ذلك بالطاعة، طاعة الله وضبط النفس عن شهواتها حتى تسهل قيادتها وعندئذٍ سيصل

الإنسان إلى مرحلة النيابة الإلهية أي يستحق أن يكون خليفة الله على الأرض»(١٠٩).

والإنسان عند إقبال يجب أن يسعى فالله خلق الكون والكائنات ومايراه الإنسان من حوله لا يعد ذرة في مخلوقات الله:

«**فهناك وراء النجوم عوالم أخرى**»(نص ٧).

وكل شيء في الطبيعة يتغير بقدرة الخالق، والإنسان يجب أن يجتهد ويعمل ليعرف أسرار الكون ويعرف الحكمة من خلق الله لمخلوقاته، والإنسان عليه أن يتعامل مع ماخلقه الله لخدمة الإنسان ﴿**قل سيروا في الأرض**﴾ وهكذا جاءت أشعار إقبال: الأزهار الموردة، شمس الصباح، موج القهر، سيرة آدم وغيرها(١١٠).

والحقيقة أن إقبالاً حمل فكراً إسلامياً متكاملاً، فقد جمع أفكاره مباشرة من القرآن الكريم كما أن الروح الإسلامية واضحة في أشعاره ومقالاته وكتاباته وخطبه، فلقد كان هدف إقبال هو بناء مجتمع إسلامي متقدم روحيًّا وماديًّا، وإقبال أقام مدرسته الفكرية الخاصة بعد أن طابق أفكار وآراء أعظم مفكري الشرق والغرب على الحقائق القرآنية، وصبغ تصوره للحياة بصبغة علمية في ضوء القرآن والسنة، تلك كانت عظمة إقبال الروحية والعقلية التي جمعت متناقضات الحياة وعملت على مزجها.

واهتدى إقبال بما جاء في القرآن فالإنسان قد اصطفاه الله ﴿ثُمَّ ٱجْتَبَٰهُ رَبُّهُۥ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ﴾ (طه ١٢٢) والإنسان بالرغم من أخطائه جميعها أريد به أن يكون خليفة الله في الأرض ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة ٣٠) والإنسان آمن على شخصيته آخذ بتبعتها على عاتقه ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا

﴿وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَـٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾[111] (الأحزاب ٧٢) وهكذا دعا إقبال إلى ازدراء كل مغريات العالم، ودعا إلى ضرورة احترام الإنسان لذاته واحترامه لذات الآخرين، وإلى الشجاعة الأخلاقية والحسية وإلى الكسب الحلال بمعناه الواسع، ورأى ضرورة ابتعاد الإنسان عن الخوف والسؤال والعبودية والتفرقة العرقية.

أمّا المجتمع المثالي عند إقبال فهو يتطلب مايلي:

- ★ يجب أن يرتكز على التوحيد.
- ★ يجب أن يرتكز على قيادة ملهمة. (النبوة).
- ★ يجب أن يكون له دستوره (القرآن).
- ★ يجب أن يكون له مركز محسوس (الحرم).
- ★ يجب أن يكون له هدف واضح في اتجاه قوة الجماعة كلها.
- ★ يجب أن تكون له السيادة على قوى الطبيعة.
- ★ أن تتطور الذات الكلية (أفراد المجتمع) أو مجموع الذاتيات (الأفراد) في المجتمع مع تطور الذات المفردة (الفرد).
- ★ أن يقوم المجتمع على حفظ الأمومة وصيانتها[112].

وإقبال في معالجته لأمور الدين لم يحاول الرد على الاعتراضات المتعلقة بالإسلام، ولم يحاول أن يشتت جهوده بالرد على مايتعلق بالأمور الفرعية والجزئية مثل: هل يتطابق الدين مع العلم الحديث؟ إلى آخر تلك التفريعات، لكنه وضع الإسلام على معايير أصولية فكان سؤاله: هل الإسلام مفيد للوصول بالإنسان إلى معراج الانسانية أم لا؟ ووصل إلى النتيجة التالية:
«دين المصطفى هو دين الحياة، وشريعته تفسير لشريعة الحياة»[نص ٨].

وأعلن إقبال بكل وضوح أن إصلاح الإنسان يتم عن طريق التوحيد، والسنة هي أساس الاسلام وتجمعها كلمة التوحيد «لا اله إلّا الله محمد رسول الله».

فالتوحيد هو روح العقائد الإسلامية، والقرآن يوضحه والحديث يوضحه وهكذا الفقه أيضاً ويؤكدون جميعهم على أهميته، فالقرآن في كثير من آياته يوضح عظمة التوحيد ومساوىء الشرك، والفقه يقول إن الذنوب قد تغتفر لكن الشرك ذنب لا يغتفر، وإقبال يوضح عظمة التوحيد في ديوان رموزبيخودي:

في ﴿آتي الرحمن عبداً﴾ مُضْمر.
رمز توحيد لقلب يبصر
يبتلى التوحيد فيك العملا
فيجلى فيك سِرًّا أغفلا
يشرق الدين به والحكمة
ويُرى الأيد يه والمكنة»(نص ٩).

والترجمة للدكتور عزام الأسرار والرموز ص ٨٧ وإقبال يشير في البيت الأول إلى الآية الكريمة في سورة مريم **﴿إن كل من في السموات والأرض إلّا آتى الرحمن عبداً﴾**

ويرى إقبال أن اليأس يصل بالإنسان إلى مرحلة الكفر. فالقرآن يقول «لاتقنطوا من رحمة الله» كما أن الحزن لا يجب أن يسيطر على الإنسان يقول:

«يامن صرت أسيراً تحت أنياب الحزن خذ الدرس من تعاليم النبي (لاتحزن)»(نص ١٠).

وعلاج الحزن وعلاج اليأس يكون بالتوحيد، فالإنسان الذي يخاف الله، ولا يخاف أحداً سواه، هو الإنسان الموحد:

خوف الحق دليل علي الإيمان،وخوف غير الله هوالشرك المخفي.

وقد ترجم عزام هذا البيت شعراً فقال:

إن خوف الله ايمان جلي
ثم تقوى غيره شرك خفي(نص ١١).

فالتوحيد يخلي الإنسان من اليأس والخوف، وهي الأمور التي توجد لدى الإنسان عيوباً ومساوىء مثل التملق والمكر والخداع والكذب، والتوحيد يجعل الإنسان يذكر الله في كل وقت، يطلب مرضاته في كل لحظة حتى إن أفعاله كلها وأفكاره أيضاً تمنع يده ورجله وساقه وقلبه وعقله من أن يصدر عنها مايتنافى مع أحكام الله، ولا يصل بالإنسان إلى هذه الدرجة غير التوحيد، ويتعجب إقبال فالناس يصفون أنفسهم بأنهم أهل التوحيد وأنهم مؤمنون ومسلمون إلّا أن أخلاقهم وعاداتهم لا تجعلهم جديرين بالإنصاف بهذه الصفات[١١٤].

ويرى إقبال أن المسلم الذي يدعي التوحيد لا يجب أن ينطق الشهادة باللسان فقط أو القلب فقط، بل يجب أن تكون أفعاله وأعماله مطابقة لأفعال وأعمال أولئك الناس الذين نُطلق عليهم بصدق صفة التوحيد والإيمان، والذين يكون معبودهم واحداً لاشريك له، والذين لا يخفضون رؤوسهم لغير الله، ولا يخافون غير الله، ولا يقنطون من رحمة الله، والله حاضر أمامهم في كل وقت وفي كل مكان ولا تصدر أفعالهم أو أقوالهم أو حتى أفكارهم لغير مرضاة الله.

وإذا كان التوحيد هو روح العقائد الإسلامية فالإقرار بالرسالة المحمدية يأتي في المرتبة الثانية بعد التوحيد، والإقرار بمحمد خاتم النبيين، نبراس الهدى، على سنته تمضي الأمة ويقوم نظامها. يقول إقبال:

علم الفطرة خير الرسل فمضينا للهدى كالشعل
بحره أخرج هذا الجوهرا نحن روح واحد منه سرى
هذه الوحدة مالم تفقد تحفظ المسلم حتى الأبد
ختم الله علينا شرعته وعلى المرسل فينا بعثته[١١٥]

ولما كان هدف الرسالة المحمدية في الدنيا تحقيق الحرية والأخوة والمساواة فقد قام رسول الله فحطم ظلم كسرى وقيصر، وآخى بين القبائل التي كانت تتناحر وتتحارب فيما بينها وجمعهم تحت رايةِ الأخوة الإسلامية.

ويركز إقبال على الاقتداء برسول الله في كل شيء فما أسهل تقليد الشكليات، ولكنه يرى وجوب أن نقتدى برسول الله في أمور الجوهر، نقتدى به في أمور الباطن مثلما نقتدى به في أمور الظاهر، يجب أن نقتدى به في أمور الأخلاق والروحانيات، فالتوفيق الذي وهبه الله له ولأصحابه كان نتيجة للإيمان الكامل والهمة العالية والتدبر والعظمة الأخلاقية، فالأخذ من السنة النبوية بالأمور السهلة كإطالة اللحية «إلى حد معين»، أو اتباع شعار قوي مثل «لا إله إلّا الله» أو «وضع خاص في اللباس» ثم ترك اللب هذا أمر غير مقبول، فالأخلاق النبوية هي الأساس هنا، ولا يجب أكل مال اليتيم، ويجب البعد عن الطمع والحسد والغيبة والنميمة وغيرها من الموبقات، ومن هنا هاجم اقبال أدعياء الدين الذين فرقوا المسلمين إلى فرق وطوائف، واهتموا بالفروع دون الأصول، ولم يتبعوا عظمة رسول الله الأخلاقية والروحانية، وركز كل اهتمامهم على الأمور الظاهرية، وهكذا وجه إقبال اهتمامه إلى إصلاح النفس « الذات» وتربيتها لتكون أول مراحل الانطلاق على الطريق السليم.

بعد التوحيد والسنة يوجه إقبال اهتمامه بالقرآن الكريم، فهو منبع الهداية للمسلمين واتباع القرآن يجعل المسلمين يتمكنون من المضي على الصراط المستقيم، وإقبال يدعو المسلمين إلى قراءة القرآن الكريم، بل دعاهم إلى ترك التفاسير التي تدخلهم في متاهات ودهاليز، فالقرآن كتاب هداية، والقرآن واضح لا لبس فيه وعلى المسلمين أن يتلوه ويستفيدوا منه[١١٦].

وإقبال وضع أساس فكره بعد قراءته للقرآن الكريم وقد ترك ملاحظات خطية على كتاباته توضح ذلك[١١٧]، فالقرآن الكريم يعترف بالذاتية فهو يثبت

بمصطلحات غير قابلة للخطأ أنه من المستحيل لذات واحدة أن تحمل وزر الأخرى.

﴿وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ الأنعام ١٦٤.

وأبعد من ذلك فإن كل ذات تكون مؤهلة فقط بما هو واجب إلى المجهود الشخصي الخاص بها ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَّا تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنفَعُهَا شَفَاعَةٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ البقرة ١٢٣.

أما عن الحصول على الحرية الذاتية أو الحرية عن طريق الذات فالقرآن يوضح بأن الذات شخصية حرة: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ «الكهف ٢٩».

والصلاة اليومية المنتظمة تعني أيضاً نجاة الذات من الحرية الميكانيكية عن طريق فهم وإدراك مايحيط بها، فالذات تحصل وتنال حريتها والكون كله يعني أنه خاضع للإنسان الذي يسخر ثم يحصل على الحرية، يقول تعالى:

﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾ «لقمان ٢٠».

والطريق الأفضل لجعل الذات تنمو، ولإنقاذها من فجورها هو طريق العمل ﴿تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ﴾ الملك ٢/١.

أما نظرة إقبال إلى الإنسان الكامل فقد أخذها أيضاً من القرآن، يقول تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ «آل عمران ١١٠». وتشير الآية التالية إلى قدرة الله على خلق الإنسان الكامل ﴿إِنَّا لَقَادِرُونَ عَلَىٰ أَن نُّبَدِّلَ خَيْرًا مِّنْهُمْ﴾ «المعارج ٤١/٤٠ وليس من الممكن أن نعطي تحديدات معينة ومفصلة عن الإنسان الكامل في لغة القرآن

دون إعطاء نماذج طويلة وعديدة لكن الصفات الرئيسة المميزة للإنسان الكامل موجزة في الآيات الرائعة التالية:

﴿فَسَوْفَ يَأْتِي ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ يُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَآئِمٍ ۚ ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾ «المائدة ٥٤»، ولسنا بحاجة إلى نقاش تفصيلي لتوضيح الصلة بين الإنسان الكامل في القرآن وبين الإنسان الكامل عند إقبال، وليس هناك أكثر من هذا توازياً بين الفلسفة القرآنية وبين فكر إقبال حيث يصف إقبال مراحل تطور الذات المتمثلة في «الطاعة وضبط النفس والنيابة الإلهٰية وطاعة الشرع» وهو ماذكر في القرآن الكريم في مواضع عديدة وبالنظر إلى النيابة الالهٰية يتضح من القرآن الكريم أن الإنسان مع كل أخطائه فهو خليفة الله على الأرض (البقرة ٣٠) يقول تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَآ ءَاتَىٰكُمْ﴾ «الأنعام ١٦٥».

والذات عند إقبال تنمو مع بقية الذاتيات وليس في عزلة، ففي داخل المجتمع يمكنها أن تحقق كل إمكانياتها السامية، وهذا في نفسه يطابق التعاليم القرآنية: ﴿وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟﴾ (آل عمران ١٠٣) ولكي نوضح الصلة بين التعاليم القرانية وفكر إقبال نحتاج إلى صفحات وصفحات[١١٨].

ولم يقتصر تأثر إقبال بالقرآن على النواحي الفكرية فقط بل إن إقبالاً استلهم أيضاً في أدبه تراكيب من المصطلحات القرآنية واستخدم الرمز من القصص القرآني مثل ضرب كليم، جراغ مصطفوي، شرار بولهبي، بانگ إسرافيل، لات ومنات، قم بإذن الله، موسى وفرعون، سرّ كليمي، يوم النشور، إبراهيمي نظر، لاتحزنوا، لوح وقلم، طلسم سامري، آتش نمرود، تقدير إلهٰي، لا إلهٰ إلّا هو، بانگ لاتخف. وغيرها من التراكيب والكنايات التي استخدمها إقبال بتلقائية أضفت على أشعاره جمالاً، وعلى معانيه سحراً وروعة، أضف إلى ذلك أن

الشاعر وضع الكلمات القرآنية للقوافي والرديف، كما أن تشبيهاته النادرة مرآة صادقة لأفكاره القرآنية، فهناك أبيات مصرعها هو «أشهد أن لا إلٰه إلّا الله» كما أن النظم الخامس لضرب كليم ينتهي في تقفيته بـ «لا إلٰه إلّا الله»(١١٩).

وقبل أن ننتهي من الحديث عن مكانة القرآن في فكر وأدب اقبال نتناول نموذجاً من شعر إقبال يفسر به الآيات ٦٣ ــ ٦٨ من سورة الواقعة ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ﴾... الآيات.

يقول إقبال في ديوان «بال جبريل» أي جناح جبريل:

«من الذي ينبت الحب في ظلمات الأرض!
من الذي يرفع السحاب فوق أمواج البحر!
من الذي اجتذب الرياح المواتية من الغرب!
لمن هذه الأرض ولمن نور تلك الشمس!
من الذي يملأ جيوب سنابل القمح باللآليء!
ومن الذي. علّم الفصول عادة التغيير!
يامالك القرية (رئيس القرية) هذه الأرض ليست لك
ليست لك ولا لآبائك ولا أنا أملكها».

رابعاً : أساس إحياء الدين عند إقبال :

كان أسلوب إقبال الإصلاحي ومنهجه في إحياء الدين واضحاً دون لبس أو غموض وقد كرّس حياته في الواقع لكي يغرس في عقول الناس عامة والمسلمين خاصة الإيمان بمبادىء الإسلام التي تسمو بالإنسان وتخدم البشرية ووضع لحركته الإصلاحية أساساً هو التوحيد وأطلق عليه في شعره مصطلح «يقين محكم»(١٢٠)، وهو يرى أن التوحيد أول ركيزة للمجتمع الإسلامي فهو يهب جميع أفراد المجتمع وحدة المجتمع نفسه من ناحية الفكر والعمل.

والتوحيد دليل أساسي على الفرق بين المؤمن والكافر وقد عبّر د. عبد الوهاب عزام عن رأي إقبال في التوحيد فقال:

«التوحيد هو الإكسير الذي يحيل التراب ذهباً والسر الذي ينجلي فيه الدين والشرع والحكمة والقوة والسلطان، وهو الدواء الذي يميت الخوف والشك ويحي العمل والأمل، ويقهر كل صعب ويذل كل عقبة، وكلمة التوحيد(*) هي الروح في أمتنا وهي اللحن في قيثارتنا وبها الحياة وبها القوة»(١٢١).

ويرى محمد إقبال ضرورة تحرير الفكر من قيد التقليد والقضاء على المفهوم الذي غلب خلال فترة الضعف وهو مفهوم الجبرية والجمود والانقطاع عن الدنيا يقول في «ضرب كليم»(١٢٢):

من القرآن قد تركوا المساعي وبالقرآن قد ملكوا الثريا
إلى «التقدير» ردوا كل سعي وكان زمانهم قدرا خَفِيًّا
تبدلت الضمائر في إسار فما كرهوه صار لهم رَضِيًّا

واقبال يرفض التأويلات المنحرفة لآيات القرآن الكريم بعد أن رأى بعض المسلمين وقد التمسوا من آيات القرآن الكريم الواضحة مايسوغون به نزعاتهم المتباينة، ولو كان ذلك على حساب مضامينه الواضحة يقول إقبال:

«وفي مقدوري أن أذكر في هذا المقام أمثلة عدة على سوء التفسير البيّن، ولكن الموضوع يحتاج إلى دراسة خاصة»(١٢٣).

ويرسم إقبال خطوطا واضحة دقيقة للتجديد والإصلاح فيرى وجوب الالتفات إلى التطورات الحديثة والمطالب المعاصرة، ويرى وجوب توسيع أفكار رجال الدين عن طريق تزويدهم بالمعارف الحديثة بشتى الطرق كما اقترح إقبال ازالة الفروق بين المدارس الفكرية الموجودة في الهند وهي جامعة عليكره وندوة

(*) وإقبال يعني بالتوحيد ماهو ضد الشرك بكل صورة. وهو إفراد الله بالعبادة.

العلماء وديوبند وضم هذه المدارس برباط واضح لإنتاج وحدة فكرية وجامعة إسلامية أصيلة، ونصح إقبال المسلمين بتحصيل المعارف الحديثة ولكن بطريقة محكمة ومستقلة مع تقدير تعاليم الإسلام في ضوء هذه المعارف عن طريق الاجتهاد[١٢٤].

وقد حاول إقبال دراسة جميع التطورات في العالم الإسلامي ومحاولات التجديد والإحياء السابقة فيه مبتدئاً بشاه ولي الله الدهلوي، والشيخ محمد بن عبد الوهاب[*] حتى جمال الدين الأفغاني وبقية دعاة الإصلاح بالهند والعالم الإسلامي.

والسؤال الذي يواجهه المسلمون في كافة أنحاء العالم هو: هل الشريعة الإسلامية قابلة للتطور، وهو سؤال تحتاج الإجابة عنه إلى جهد عقلي ومن المؤكد أن يكون الجواب عنه بالإيجاب على أن يواجه العالم الاسلامي هذا السؤال بالروح التي واجه بها عمر مشكلات الدين، فقد كان له من الشجاعة الأدبية ماجعله يقول في اللحظات الأخيرة من حياة النبي: «حسبنا كتاب الله»[١٢٥] وإقبال يؤمن بمرونة الحياة مع ثبات القاعدة ويرى ضرورة تحرير الفكر من قيد التقليد مع القضاء على المفهوم الذي غلب خلال فترة الضعف وهو مفهوم الجبرية والجمود والإنقطاع عن الدنيا، وذلك لما رآه من حرص بعض المستشرقين ودعاة التنصير ودعاة النفوذ الاستعماري على التركيز على جوانب معينة من التراث، والاهتمام بها وإحيائها، والمبالغة في إذاعتها وفي مقدمتها دراسات الصوفية المتصلة بالمفاهيم المنحرفة والدخيلة على مفهوم الإسلام الأصيل.

ويرجع اقبال سوء حال المسلمين أساساً إلى سببين:

أولهما : الإنحرافات الفكرية والسياسية والثقافية.

(*) انظر بحوث أسبوع محمد بن عبد الوهاب، الجزء الثاني، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. ص ٤٤٥ ومابعدها.

ثانيهما : الشعور بالإخلاد إلى الكسل الذي أوهنت به بعض الطرق الصوفية ــ التي عميت عن حقائق الحياة الراهنة ــ نفوس الناس، ودفعت بهم إلى التعلق بكل أنواع الخرافات(١٢٦).

ومنهج فكر إقبال في العمل لبناء الأمة يتمثل في رفع الغشاء عن الوجه الحقيقي للفكر الإسلامي، وتصحيح المفاهيم وكشف الأخطاء والرد على الدعاوى الباطلة، ثم خلق الإيمان بالأمة والشخصية على أساس مالها من مقدمات وتراث أو إعادة بناء الشخصية الفردية بالتربية من أجل بناء إنسانية الإنسان والطريق الوحيد أمام المسلمين ــ كما يراه إقبال ــ هو تحصيل المعرفة الحديثة ولكن بطريقة محترمة ومستقلة مع تقدير تعاليم الإسلام في ضوء هذه المعرفة حتى ولو أدى بنا الأمر إلى أن نختلف مع الذين سبقونا.

وهكذا كرّس إقبال جهوده لإيقاظ شعور المسلمين، وإنارة الطريق أمامهم، وأبان لهم أن الإسلام يملك طاقات هائلة وقيماً إنسانية عالية ومبادىء سامية بحيث يمكن أن يُظِلَّ جميع الشعوب العالمية بظلاله، لأنه يؤمن بالعدالة الاجتاعية ويقضى على جميع الانقسامات الطائفية (١٢٧).

وإقبال يعلن أن الإسلام يهدف إلى إدخال الأقوام الأخرى تحت لوائه، ولكنه لا يتخذ الإكراه والقوة وسيلة لهذا، بل يستعمل الإقناع وتقديم تعاليمه البسيطة السهلة، لأن تعاليم الإسلام مطابقة تماماً لما يرضاه العقل السليم وهي بعيدة كل البعد عن التعقيدات الفلسفية ويرى أن الإسلام يحمل بين طياته ملامح تجعله يصل إلى أوج الكمال ولننظر إلى الصين حيث أسلم العديد من الناس دون فرض أية قوة سياسية، ولكن عن طريق الدعوة والتبليغ، فوجود هذا العدد الكبير من المسلمين في الصين يثبت بوضوح أن الإسلام قد ملك القلوب دون أى جبر أو قهر... (١٢٨).

ويوضح إقبال في خطابه للمستشرق نكلسون مدى حبه للإسلام قائلاً: «**لاشك أنني أحمل حباً للإسلام لا يقدر فالإسلام يدعو إلى التآخي بين أفراد**

الجنس البشرى والجهاد ضد أبالسة هذا العصر»[١٢٩].

خامساً : إختلاف إقبال مع الصوفية :

رغم أن إقبالاً ذكر في أشعاره بعض الكلمات التي راج استخدامها لدى المتصوفة من مثل : أهمية العشق، تأثير الفقر، التركيز على الذكر والتفكر، فوائد الإخلاص، والحياء وغيرها، إلّا أنه وقف موقفاً معارضاً من الأفكار الأساسية للمتصوفة وخاصة فكرة تصورهم للذات. ولهذا عارض إقبال محمود شبستري في «گلشن راز» أي روضة الأسرار فكتب «گلشن راز جديد» روضة السر الجديد، وأوضح اختلافه مع أهل التصوف[١٣٠].

والحقيقة أن إقبالاً يثبت بشدة «الذات» بنفس القدر الذي ينفي فيه المتصوفة «الذات»، فالصوفية يرون أن الذات هي أساس انحطاط النفس، بينما إقبال يرى أن الذات وسيلة استكمال النفس، وموقف أهل التصوف كله روحاني وهم يرفضون المادة، بينما موقف إقبال موقف جامع فهو يرى أن المادة امتداد للرقي الروحي، وقدم المعراج النبوي مثالاً على هذا.

والصوفية يقولون بأن نفي الذات يعني نفي الشعور الجسدي بينما إقبال يرى أن المقصود من ذلك هو الإبقاء على الشعور حياً، وجعله تابعاً للشعور الاجتماعي والتضحية بحقوق الذات في سبيل الأمة.

وهكذا الأمر مختلف بالنسبة لرأى الصوفية وموقفهم من الإنسان، فالصوفية يؤمنون بأن الإنسان أشرف المخلوقات ولكن حين يسمو على خصائصه الإنسانية، وتظهر لديه الخصائص الروحانية في أعظم جهودها، بينما عند إقبال الإنسان هو أشرف المخلوقات حين يصل إلى هذه الخصائص الروحانية السماوية مع وجود العلائق المادية، ورغم أن إقبال ركز على الوجدان، إلّا أنه لم يجعله وجداناً خالصاً، بعيداً عن تدرج العمل غير العقلي وبينما يضع الصوفية

هدفهم في التربية الكاملة للفرد فإن مطمح نظر إقبال يتمثل في المجتمع أيضاً[١٣١].

وقد حاول بعض الأدباء والكتّاب ممن كتبوا عن إقبال أن يضموه إلى حظيرة التصوف ولم يحالفهم التوفيق في إدراك معنى مصطلحات إقبال الشعرية التي استحدثها من مثل المصطلح الذي وضعه للذات وهو «وحدت وجداني» ويقصد به إقبال «ذات الانسان» فهي وحدة إلّا أنها ليست وحدة مادية نلمسها ونحسها بحواسنا الخمس، بل نحسها عن طريق الذوق أى الوجدان ولأن هذا الاصطلاح «وحدت وجداني» اصطلاح مستغلق لهذا شرحه إقبال بقوله «شعور كاروشن نقطه» أي نقطة التنوير للشعور.

«**نقطة التنوير هـي اسـم لخـودى (أي الذات) وفي ترابنـا يكمن سـر الحياة**»[نص ١٢].

وأدرك إقبال صعوبة هذا المصطلح فشرحه بقوله:

«**الذات شيء مليء بالأسرار أي لا يمكن إدراك كنهها وحقيقتها، إنها وحدة (مجمع) لما تكون عليه الفطرة الإنسانية من أحوال وحالات، فالإنسان تطرأ عليه كل يوم مئات من الحالات، إلّا أنه عن طريق الذات يمكن أن ينمق هذه الحالات أو الأحوال في خيط واحد كالكتاب فيكون من مئات الصفحات، إلّا أنها مجتمعة عن طريق الخيط، مكونة وحدة مستقلة**»[نص ١٣].

وهنا يطرح إقبال سؤالاً: هل الذات حقيقة دائمة أم هي مجرد خداع للنظر. أو سراب؟.

ويقول: «**إن الإجابة على هذا السؤال تنحصر على الأفراد أنفسهم، وعلى طريقة عمل الأمم نفسها، فمثلاً الفرد الذي يرى أن الذات «خودى» ماهي إلّا خداع، يعمد إلى الهروب من الجهاد والسعي المتواصل والعمل، أما من يرى أن**

الذات ليست بزيف أو سراب بل هي حقيقة فإنه يجعل الحياة هدفاً له يعمل على تحقيقه في كل لحظة».

ومن هنا كانت رسالة إقبال الداعية إلى الجهاد فالجهاد اسم مرادف عنده للحياة أما الهروب من الحياة والإغراق في الرهبنة فهذا مايرفضه إقبال تماماً.

ويرى إقبال أن تفسير الشيخ محيى الدين بن العربي ترك أثراً كبيراً على عقول المسلمين وقلوبهم، وقد جعلت شخصيته المهيمنة مسألة وحدة الوجود جزءًا لا ينفصل عن الفكر الإسلامي، بينما أخذ جميع شعراء العجم (إيران) في القرن الرابع عشر والخامس عشر ينشدون أشعارهم في هذا الموضوع، فاشتملت نظريتهم على وحدة الوجود وأفكار المتصوفة الأخرى فسلبوا العالم الإسلامي «قوة العمل» أو «ذوق العمل» وهذا بدوره قضى على الشخصية الاجتماعية للفرد والمجتمع[١٣٢].

ولهذا كتب إقبال بعض الأشعار التي وردت في الطبعة الأولى للأسرار والرموز نقد فيها حافظ الشيرازي نقداً شديداً، ونقد إفلاطون نقداً لاذعاً قاسياً ومن بعض ماقاله:

«ذلك الفقيه» فقيه ملّة السكارى، ذلك الإمام إمام أمة المساكين... امض من مجلس حافظ دونما عوز أو حاجة واحذر من النعاج احذرها»(نص ١٤).

وقد كتب إقبال ٣٥ بيتاً نقد فيها حافظ، استبدلها في الطبعة الثانية بباب جديد عنوانه: حقيقة الشعر وإصلاح الآداب الإسلامية، ولم يكن مادحو حافظ ومحبوه ــ وليسوا اليوم ــ بقليلين ولهذا ظهرت موجة من الغضب والسخط على إقبال، ورد إقبال على ناقديه وكتب إلى أكبر إله آبادي:

«إن التصوف العجمي يظهر الجمال والرقة والحسن في الأدب، إلّا أنه يُخدّر النفوس ويذل طبائع الناس، وعلى عكس هذا يكون الزهد الإسلام الذي يُظهر القوة في القلوب، فتترك هذه القوة أثرها أيضاً على الأدب... إنني أرى أن الأدب الإسلامي في جميع البلاد الإسلامية يحتاج إلى إصلاح وتعديل، إن أدب اليأس لايمكن أن يخلد في الدنيا أبداً، لابد أن يكون الأدب داعياً إلى الأمل والرجاء في حياة الأمة»(١٣٣).

وفي خطاب إلى خواجه حسن نظامي (٣٠ ديسمبر ١٩١٥م) كتب إقبال:

«...لابد أن أكتب مقالاً عن الرهبانية والإسلام، والرهبانية لاترتبط في الواقع بالمسيحية فقط، فقد ظهرت الرهبانية في كل أمة، وكانت في ظهورها تحاول مواجهة قانون الشريعة هادفة، الإقلال من أثر هذا القانون، والإسلام يرفع صوت الاحتجاج ضد هذه الرهبانية.

وأنا حين أتحدث عن التصوف فإنني أقصد التصوف الإيراني الذي يرّيد أن يستغل رهبانية كل أمة... إن تعاليم الإسلام واضحة شفافة خالية من أي شائبة، فهناك ذات واحدة تستحق العبادة، وماتراه في العالم إنما هو جميعه مخلوق...»(١٣٤).

ودافع عدد من علماء الهند عن رأي إقبال فكتب د. عبد الرحمن بجنورى:

«إقبال حادي قافلة هذه الأمة وهاديها إلى هدفها الجليل، في أشعاره تكمن الحياة والطاقة والاستغناء والأمل، وأهم من هذا كله في كلامه الإسلام، فهو لا يعجبه أن تدخل الأمة الإسلامية في دهاليز الفناء... إنني أرى أن هذا التصوف أي التصوف الإيراني إنما هو نتاج مستحدث ينافي روح ديننا، فالإسلام بريء من كل أفلاطونية ورهبانية وصوفية عجمية.

إن الجدل الذي يجرى بين إقبال والمتصوفة ناتج عن نقد إقبال لحافظ

شيرازي وللتصوف العجمي الدخيل على الإسلام... لقد ضرب إقبال بعصاه الصخرة، ولقد انبعثت منها عين لاتقل عن العيون التي تفجرت لبني إسرائيل...»[١٣٥].

وقد وضع إقبال عنواناً لبعض أبيات من أشعاره في «رموز خورى» في بيان أن أفلاطون اليوناني الذي أثرت آراؤه في تصوف المسلمين وآدابهم كان على الطريقة الغنمية وأن الاحتراز من آرائه واجب، جاء في بعضها:

«راهب الماضي أفلاطون الحكيم
من فريق الضأن في الدهر القديم
طرفه في ظلمةالمعقول ضلّ
في حروف الكون قد أعيا وكَلّ
قال: في الموت بدا سر الحياة
في خمود الشمع يزداد سناه
حكمه في فكرنا جد عظيم
يمحق الدنيا له حامٌ منيم
هو شاة في لباس الآدمي
وهو في الصوفيّ ذو بأس قوي
هَلَكَ أقوام بهذا الثَمَل
حُرموا بالنوم ذوق العمل»[١٣٦].

إن الكتابة عن إقبال لاتنتهي فقد كان أديباً وفيلسوفاً وكان مفكراً وزاهداً، رأى المسلمين وقد غطوا في نومهم، فدعاهم إلى اليقظة وإلى الجد والاجتهاد، قال للإنسان المسلم وهو يراه متكاسلاً: «**يامن جلست على الساحل جلسة القناعة والهدوء، انهض فلا يزال لك شأن مع الدردور والتمساح، أُخرج من عزلة البرعم كالشذى وامتزج مع نسيم السحر وتعلم الهبوب**».

فالإخلاد إلى الراحة والدعة مرادف للموت، ولو كان يومك هذا نفس صورة البارحة فليس في ترابك شرارة الحياة، ودعا إقبال المسلم إلى الاعتزاز بنفسه فإن أكبر داء الشرق عامة والمسلمين خاصة، فقدان عزة النفس وضياع علو الهمة. يقول إقبال:

«اعرف حقيقتك أيها الزارع، لأنك أنت الحب وأنت المزرعة، وأنت الماء، وأنت المحصول... هل يرتعش قلبك من خوف الطوفان، لماذا؟ مع أنك أنت الربان وأنت البحر وأنت السفينة وأنت الساحل».

ويقول إقبال إن رسالته التي يبثها هنا تختلف عن رسالة غيره من الشعراء الذين استكانوا فوهنوا[١٣٧].

يقــول:

«إن رسالة غيري شيء ورسالتي شيء آخر، إن أسلوب الكلام لمن عانى العشق شيء آخر، إنكم سمعتم نواح الطير المحبوس...
لكن اسمعوا فإن نواح الطير المرتفع في القمة شيء آخر»[١٣٨].

وقبض الله روح إقبال الذي كان يتمنى أن يموت ويدفن في أرض الحرمين.

يارحيمــاً بك للنــاس مفــاز كل ما أبغيه موتي في الحجاز[١٣٩]

سادساً : إقبال والجهـاد :

احتل موضوع الجهاد مساحة عريضة في شعر إقبال، فقد قام الشاعر بتوظيف شعره لبث روح الجهاد في المسلمين مذكراً إياهم بذلك المسلم الذي كان ينطلق كالسهم النافذ إلى العدو، بعد أن يكبر تكبيرة الجهاد في الميدان.

فيقــول :

ذلك المؤمـن المجاهـد يغشى غمـرة الحرب والـردى يخشاه
تحت ظل السيوف ماضٍ قوي درعــه لا إلــٰه إلّا الله[١٤٠]

ثم يبكي إقبال أحوال المسلمين فقد استحكم الجبن في قلوب الكثيرين منهم، وأصبحت وجوههم تصفر اصفرار الشمس عند الأصيل إذا ذكر الموت أو الحرب، فيقول مخاطباً المتقاعسين عن الجهاد:

«إن خطباء منابركم ووعاظ أنديتكم أصبحوا غير نافعين».

ثم يقـول:

لم يبق في يد مسلم درع ولا سيف يصول به ليوم جهاد
ولو أنه وجد السيوف فهل له ذوق الخلود وحب الاستشهاد
من كان يجزع من منية كافر هل يستطيب مصارع الأمجاد(١٤١)

ويذكّر إقبال المسلمين بأسلافهم الذين جاهدوا في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم ونكتفي هنا باقتباس بعض أبيات قصيدته الرائعة «شكوى» وقد نظم معناها الشيخ الصاوي شعلان:(١٤٢).

كنا نقدم للسيوف صدورنا لم نخش يوما غاشماً جبارا
كنا جبالا في الجبال وربما سرنا على موج البحار بحارا
بمعابد الإفرنج كان أذاننا قبل الكتائب يفتح الأمصارا
لم تنس إفريقيا ولا صحراؤها سجداتنا والأرض تقذف نارا
لم نخش طاغوتاً يحاربنا ولو نصب المنايا حولنا أسوارا
ندعو جهاراً لا إله سوى الذي صنع الوجود وقدّر الأقدارا
ورؤوسنا يارب فوق أكفنا نرجو ثوابك مغنماً وجوارا
كنا نرى الأصنام من ذهب فنهدمها ونهدم فوقها الكفارا

ويشرح إقبال مفهوم الجهاد وقيمته في قصيدته «جواب شكوى»(١٤٣)، وقد نظم معناها أيضاً الشيخ الصاوي شعلان:

جهاد المؤمنين لهم حياة ألا إن الحياة هي الجهاد
عقائدهم سواعد ناطقات وبالأعمال يثبت الاعتقاد

وخوف الموت للأحياء قبر   وخوف الله للأحياء زاد

سابعاً : إقبال والأمة العربية

يرى إقبال أن كل مسلم عربي، وكل كافر أعجمي، فأبولهب عربي النسب إلّا أنه عند إقبال أعجمي، وجلال الدين رومي النسب إلّا أنه عربي، فالمسلم المؤمن مهما كان عرقه هو عربي بانتسابه للإسلام وباتباعه لرسول الإسلام محمد ﷺ، وإقبال يصف نفسه فيقول:

عجمي خم هي توكيامي توحجازي هي مرى   نغمه هندي هي توكيا. لي توحجازى هي مرى
أنا أعجمي الدن لكن خمرتي   صنع الحجاز وكرمها الفينان
إن كان لي نغم الهنود ولحنهم   لكن هذا الصوت من عدنان

وهكذا عارض إقبال معارضة شديدة دعاة القومية من العرب المسلمين، وهاهو يخاطب العرب قائلاً:

كل شعب قام يبني نهضته   وأرى بنيانكم منقسما
في قديم الدهر كنتم أمة   لهف نفسي كيف صرتم أمما

وإقبال دائماً يتجه بفؤاده وبفكره إلى مهبط الوحي، وهكذا خصص قصيدة من قصائده للحديث عن الأمة العربية ومع أهلها، يذكر فضل الأمة وسبقها في حمل رسالة الإسلام(١٤٤).

أمة الصحراء ياشعب الخلود   من سواكم حل أغلال الورى
أي داع قبلكم في ذا الوجود   صاح: لاكسرى هنا لا قيصرا

وبعد أن يمدح اقبال العرب بقوله:

«يارجل البادية، ياسيد الصحراء، عد إلى قوتك وعزتك، وامتلك ناصية الأيام وخذ عنان التاريخ وقد قافلة البشرية إلى الغاية المثلى»(١٤٥).

ثم يعود ويحذر العرب من سحر الغرب:

كل من أهمـــــــل ذاتيتــــــــه فهـــو أولـــى النـــاس طرّا بالفنـــاء
لن يرى في الدهـــــر قوميتـــــه كل من قلّـــد عيش الغربـــاء[146]

ثم يعتذر إقبال عن حديثه الجريء هذا فيقول[147](نص ١٥):

معذرة يا أمراء العرب، لقد أراد هذا الهندي (أي إقبال) أن يخاطبكم بصراحة فلا تقولوا: هندى؟! «لقد كنتم يامعشر العرب أسبق الأمم إلى معرفة حقيقة هذا الدين، وانه لا يتم الاتصال محمد ﷺ إلّا بالانقطاع عن أبي لهب، ولا يصح الإيمان بالله، إلّا بالكفر بالطاغوت، وهكذا لاتجتمع أمة الإسلام إلا برفض القوميات والوطنيات والغاء الحدود بين العالم الاسلامي، إن العالم العربي (ويعني العالم الإسلامي كله) يقوم على أساس الصلة. بمحمد ﷺ أي على أساس الإسلام»[148].

ظفر علي خان:

ظفر علي خان من بلدة كرم آباد بالبنجاب، تلقى تعليمه في وزير آباد وباتياله، وحصل على البكالوريوس من جامعة عليكرهـ الإسلامية سنة ١٣١٢هـ/١٨٩٤م وعمل سكرتيراً لنواب محسن الملك، ثم عمل بالسلك الوظيفي في حيدر آباد الدكن، وهناك أصدر مجلته الشهرية «افسانه»، ومجلة أخرى شهرية باسم «دكن ريفيو»، وفي سنة ١٣٢٧هـ/١٩٠٩م عاد إلى البنجاب ليتولى تحرير صحيفة زميندار بعد وفاة والده.

ارتبطت حياة ظفر على خان بالشعر والسياسة عبر الصحافة، واستخدم ظفر الشعر لتحقيق أهدافه في إصلاح أمور الأمة، وضحى بمشاعره وأحاسيسه الشخصية فجعل من نفسه صوتاً يعبر عن عواطف الأمة ومشاعرها بعد أن اعتبر الحياة ميدان عمل عليه أن يقتحمه، وكانت أشعاره على مستوى قضيته.

نشرت أشعار ظفر على خان في مجموعات فصدر له بهارستان، نگارستان،

خيالستان، حبسيات، خمستان مجاز.... صور فيها بأشعاره الحياة الاجتماعية من حوله على امتداد ربع قرن، واتخذت أحاسيسه وتجاربه الشخصية شكلاً قوميًّا، والتضحية بذاته أوجدت لأشعاره أبعاداً واسعة.

وظل ظفر يحارب في صف مسلمي الهند بقلمه، وكان وفاؤه للإسلام فقط فكانت رؤيته للإسلام محكوماً مظلوماً أكبر مذلة وأكبر عار، ومن هنا كان صوت شعره الذي نادى بالعمل على رفعة الإسلام وإحياء مجد المسلمين، ورغم أن معظم النقاد يرون أن موضوعاته الشعرية عَلَتها الصبغة السياسية إلّا أن أشعاره كانت تعبر عن الموضوعات الدينية، وظفر شاعر الموضوعات الدينية بلا تردد، وهذا هو السبب الذي جعل أشعاره في النعت مؤثرة للغاية، فهي مليئة بالصدق والعاطفة، والصدق والعاطفة هما أساس شخصية ظفر، وكانت قدرة ظفر الشعرية غير عادية فالشعر ينساب على لسانه كالنهر الجاري وكان يرتجل الشعر في أصعب بحوره وقوافيه(١٤٩).

لم يقبل ظفر على خان أبداً السكوت على ماحاق بالمسلمين من ضرّ، ولم يتصالح أبداً مع البريطانيين أو مع القوى غير المسلمة، ولم يكن ذلك نتيجة لكراهية أو بغض للكفار، بل نتيجة لإخلاصه لأهل أمته من المسلمين، والتعاطف معهم، وهذا ماجعله يوقف شعره كله للقضية الإسلامية بالهند.

وجه ظفر نقده إلى الإنجليز لما كانوا عليه من انحطاط أخلاقي، ورأى أن الحضارة الغربية لا تعني سوى التفرقة العنصرية وانتشار هذه الحضارة لايعني نشر سياسة العبودية فقط بل الدمار للعالم الإسلامي، ورأى ظفر أن حرب بريطانيا في الهند وحرب إيطاليا في شمال إفريقيا وإثارة بريطانيا للحرب في منطقة البلقان كل هذا ماهو إلّا حلقات مختلفة الأشكال في سلسلة واحدة، ومن هنا حملت أشعاره تصوراً كاملًا لما كانت عليه الحروب الصليبية الجديدة ضد العالم الإسلامي، ولم ينس ظفر مايدور داخل الهند (ضد المسلمين) من جانب مواطني الهند أنفسهم ممن تزعموا حركة شدهي وغيرها، والذين أرادوا للمسلمين

أن يغيروا دينهم في ظل ستارة الوحدة الهندوكية الإسلامية، وشعر ظفر بالخطر المزدوج القادم من جانب الإنجليز من ناحية والهنادكة من ناحية أخرى، في وقت واحد، وجاءت أشعار ظفر على خان محاولة للحفاظ على الشخصية الإسلامية داخل الهند المضطربة، وأرّخ ظفر من خلال أشعاره لصانعي التاريخ في شبه القارة وفي العالم الإسلامي فنرى الأسماء التالية تتردد في أشعاره: جورج الخامس، إدوارد كريه، بركن هيد، مانيغو، جون سايمون، لائيد جورج، تشرشل،الجنرال كاناوا، أنور باشا، مصطفى كمال باشا، أمان الله خان، محمد على، برمانند، شرد هانند جندربال وغيرهم ممن أثروا على تاريخ المسلمين في الهند أو البلاد الإسلامية.

ولم تكن أشعاره جافة بل حملت أشعاره الأردية صوراً للطبيعة ترد لأول مرة في الشعر الأردي، ونلمح هذا في أشعاره بعنوان وادي جهلم، سير كهسار، نويد بهار.

كما أن أشعاره بعنوان: «دمعتان على قبر السلطان تيبو الشهيد» مؤثرة ومليئة بالمشاعر. أما الميدان الذي تفوق فيه ظفر فكان شعر الإصلاح والشعر السياسي الذي طبعه بطابع السخرية والتهكم، وهذا الجانب من شعره يقدم صورة معكوسة للأشخاص وللأحداث وللوقائع، كما يمسخ الأشياء ويجعل لها صوراً قبيحة، وقد استخدم ظفر هذا الأسلوب من أجل هدف محدد، وهو أن يزيل سحر الشخصيات أو الأشياء عن القلوب وهكذا كان لهذا الشعر هدفه في الحفاظ على المسلمين من التردى في مصيدة الحضارات البراقة الزائفة(١٥٠).

لم يتعاطف ظفر على خان مع التصوف والمتصوفة فلم يكن أبداً مع فكرة محو وإفناء شخصية المسلمين بأي شكل من الأشكال، فهو في أشعاره يعبر

عن الشخصية المسلمة القوية وهو في أشعار بعنوان: رب كعبه سى ايكى عاجزانه التجا»)، أي تضرع عاجز الى رب الكعبة. «شب معراج» ليلة المعراج،«شيوه مسلم طريق المسلم «عبرت» وغيرها من أشعار تلقى الضوء على طبيعته الشعرية التي تمثل جانباً خاصاً وتتصل اتصالاً وثيقاً بالعناوين الدينية، وهذا الجانب هو في الحقيقة أساس شعره وأساس شخصيته الشعرية، ومن خلاله ندرك حالة شبه القارة الإسلامية وحالة العالم الإسلامي،وتتضمن أشعاره[١٥١] التي وضع لها عناوين إسلامية موضوعات تناولت المبادىء الإسلامية، والنعت والمديح النبوى، وهو في أشعاره الإسلامية وفي لغته بصفة خاصة يعبر عن صدق الإسلام وأحقيته، ويدلل على ذلك بطريقة واضحة، وقد سادت أشعاره التي أنشدها في حب الرسول مشاعر قوية تحدث فيها عن رسول الله ﷺ خاتم النبيين وأفضل العالمين وتحدث فيها عن فضل الإسلام على الإنسانية، وذلك بأسلوب رائع وبعاطفة نابعة من قلبه، فالإسلام عند ظفر علي خان هو دين العالمين وهو الدين الحق للدنيا كلها والمضي على طريقه هو سبيل نجاة المسلمين.[١٥٢]

ظفر على خان والعالم الإسلامي :

عرف ظفر علي خان بغيرته على الإسلام وتمسكه بشعائر الدين واتباعه سنة رسول الله ﷺ، وحدث أن قام وأذن لصلاة العصر أثناء انتظار حشد كبير من الناس قدوم الملك جورج الخامس في دهلي ١٣٢٨هـ/١٩١١م، وكان ذلك في حفل تتويج الملك المذكور، فقام بعض الحضور واشتركوا معه في أداء الصلاة[١٥٣]، ومن المعروف أنه استقال من حزب المؤتمر الوطني عام ١٣٤٩هـ/١٩٣١م لأن الحزب لم يرفع جلسته لأداء الصلاة[١٥٤].

نهض ظفر على خان ــ مع زملائه من أمثال أبي الكلام آزاد ومحمد على

وشوكت علي ــ يدافع عن طرابلس الغرب (ليبيا) حين شنت ايطاليا عدوانها عليها، كما ثارت ثائرته بعد اندلاع حرب البلقان ضد الأتراك العثمانيين، وسافر ظفر علي خان إلى استانبول، وقابل السلطان محمد رشاد الخامس، وأنشده قصيدة، وقدم له ماجمعه من تبرعات من مسلمي الهند، ورغم أنه سجن عدة مرات إلّا أنه لم يتخل أبداً عن مبادئه في سبيل الدعوة إلى نصرة المسلمين في كافة أنحاء الأرض سواء في موطنه الهند أو في غيره من البلدان الإسلامية، وقد ملك حبه للبلاد العربية فؤاده حتى قال له البعض ساخراً:

«مولانا آب تو عربستان كي رهني والي معلوم هوتى هي...»
«مولانا يبدو أنك من أهل الجزيرة العربية»
فأجاب ظفر على خان:

«إن السجود لرب العرب يمكن أن يكون في الهند أيضاً».
ثم أنشد ما معناه(١٥٥):

«إنكم تعلمون في أي دنيا أعيش
إن سمائي هي بلاد العرب.
وأرضي هي الهند»(نص ١٦).

ودافع دفاعاً شديداً عن الإسلام وإقامة شعائر الإسلام ضد العلمانيين من مسلمي الهند وقال:

«في قاعة حزب المؤتمر يتردد اليوم
نداء...
بأنه لا يكون وطنيًا إلّا من يكره الصلاة»(نص ١٧).

لقد أيد ظفر على خان قيام باكستان كوطن للمسلمين، وحارب القاديانية

منذ البداية وطالب الحكومة الإنجليزية إصدار قرار باعتبارها أقلية غير مسلمة، وسجن من جرّاء ذلك وظل يعيش حياته كلها في سبيل رفعة كلمة الحق وإعلاء شأن الإسلام والمسلمين.

ظفر على خان والمغفور له الملك عبد العزيز :

تعود صلة ظفر على خان بالملك عبد العزيز إلى تلك الفترة التي دخل فيها الملك عبد العزيز مكة المكرمة عام ١٣٤٣/١٩٢٤م وكان موقفه من أحداث توحيد الجزيرة العربية معروفاً، وظل على موقفه المؤيد للملك عبد العزيز حتى بعد أن تغير موقف جمعية الخلافة في الهند[١٥٦].

عمد ظفر علي خان إلى إيضاح الصورة الحقيقية للموقف في الجزيرة العربية حتى يزيل الشكوك والشبهات التي سيطرت على مسلمي الهند آنذاك نتيجة لشائعات روجها خصوم الملك عبد العزيز في الهند[١٥٧] وهكذا نشر ترجمة للبلاغ العام الذي أصدره الملك عبد العزيز للعالم الإسلامي، وجاء في إحدى فقراته:

«إنني أؤكد لكم أن المدينة المنورة لاتزال حرماً آمناً لايصح أن يحدث فيه حدث من قتل أو سلب أو نهب وصوناً لشرفها لهذا اكتفيت بحصارها على مافي ذلك طول الوقت وخسائر مالية... وإنني مشدد الأوامر على الجنود ألّا يهاجموا حرم المدينة بأى صورة ولايدخلوها حتى يستسلم العدو»[١٥٨].

ومن الجدير بالذكر أن أبا الكلام آزاد قد أيد خطوات ظفر علي خان واستحسن ماقام به في رسالة بعث بها إليه: وأنشد ظفر علي خان قصيدة سخر فيها من أعمال بعض المغرضين من طوائف أهل البدعه وغيرهم.

يقول عن الملك عبد العزيز:

«إن النجدى فرش أحياء يثرب
ببساط التوحيد
وها أنتم تُضحكون الأجانب عليكم
وتبكون أهلكم
فما بالكم
وإلى متى...
إلى متى أيها المسلمون
في ظل الأحقاد ترقدون
مابالكم...؟(نص ١٨).

وبعد دخول جند الملك عبد العزيز المدينة نشر ظفر على خان قصيدة بعنوان «تطهير يثرب» جاء فيها.(١٥٩)

اليوم دخل «المدينة» ابن سعود
اليوم حلت رحمة ربنا الودود
ورفرفت راية توحيد العرب
في وجه كل حسود
اليوم تطبيق الشريعة النبوية
بكل حدود
مجاهدو نجد حراس الرسول
في يثرب اليوم
ضرب الجنود خيامهم
جنود الله الذين جاءوا
وصلُّوا صلاتهم
في المسجد النبوي

فما أطيب هذا الركوع
وما أطيبه ــ اليوم ــ هذا السجود(نص ١٩).

ومن العجيب أن تتحالف طوائف إسلامية مختلفة وتعقد مؤتمراً عرف باسم «مؤتمر الأمة الإسلامية لعموم الهند» وكان الإنجليز وراء هذا التحالف العجيب، مما جعل أديبنا ظفر على خان يسخر منه قائلاً:

«هذه الأراجيح الملونة تدور هنا وهناك
ألم تنسكب هذه الأمواج من نهر التايمز
انبعثت الفوضى الشديدة من جراء «شوكت علي»
لو لم يكن هناك «شوكت» لما كانت هذه الفوضى
هاقد اتحد الشيعة والسنة
هذه مؤامرة يارفاقي
تحيكها خيوط كنسية
ماذا فعلتم...؟
لقد اتهمتم النجديين بالإساءة للحرم
رغم أنهم لم يصيبوه ولو حتى برصاصة
ياأهل «الوجد»
لماذا تقرأون الفاتحة على النجديين
بينما لايوجد «بائع للحلوى»(*) على دكان الخلافة»(نص ٢٠).

نشر على خان قصائد في دواوينه تضمنت مشاعره تجاه الملك عبد العزيز

(*) هنا تهكم على أهل البدع الذين كانوا يتلقون النذور والعطاءات والحلوى والبخور وغيرها من عامة الناس حتى ينالوا بذلك الثواب.

وتحليله للأحداث التي كانت تدور في إبان توحيد الجزيرة العربية، ويقول في قصيدة بعنوان «جلالة الملك عبد العزيز»:

«لاخوف على سكان الحرم من التفكك
فهاهو ابن سعود يجمع شملهم اليوم
يحب رب البيت، يقيم الصلوات الخمس
يحب رب البيت في قيامه وقعوده في ركوعه وسجوده
نفخ إيمانه روحاً جديدة في تقاليد السلف
ووجوده برهان ساطع على قوة الإسلام
فهو يذكرنا بعصره الأول
سوف تجمع قيادته العرب على هدف واحد
سوف ترفرف رايته في الفضاء
إن عاجلاً أم آجلا
فقد رفع لواء الحق ودفع به الباطل
يرتعد النصارى واليهود لسماع تكبيره المجلجل
جعل الله على يده حماية الشريعة
فكيف لايرعاه في جميع الظروف والأحوال»[١٦٠] (نص ٢١).

وتطالعنا عدة قصائد نظمها الشاعر عن عبد الملك عبد العزيز منها: ندى نسيم الحجاز، أمير المؤمنين ابن سعود، فارس نجد، وأيضاً بهجة عهد السلف، يقول في أبيات القصيدة الأولى[١٦١]:

«أجدد ذكرياتي عن ابن سعود
وأطرب بها ماحول الجدران والأسقف

إن فارس صحراء نجد يرنو ببصره على الدوام
نحو رحمة ربه الودود
مزّق بحركة واحدة من حاجبيه
نسيج الباطل من أساسه
على رأسه عقال السلطنة
وعلى كتفه عباءة بسيطة على طريق السلف
فهو لم ينس قط عهدهم»(نص ٢٢).

ثالثاً : أبو الكلام آزاد ــ النثر الفني وأدب المقالة الإسلامية

بينما رفع إقبال لواء الإصلاح عن طريق الشعر رفع أبو الكلام آزاد لواء الاصلاح عن طريق كتاباته النثرية وخطبه الحماسية.

ولد آزاد واسمه أحمد، وعرف تاريخياً باسم فيروزبخت ولقب بأبي الكلام آزاد، ولد في مكة المكرمة في ذي الحجة ١٣٠٥هـ/أغسطس ١٨٨٨م، لأب عرف بالتقوى والورع، ترك تأثيره على آلاف من تلاميذه في نواحي بمباى وكلكتا، وكان أعمام آزاد من دهلي بينما كان أخواله من المدينة المنورة، وهكذا كان تعليمه الأولي بالعربية، وإن صح القول فإن العربية كانت لغته الأم مثلما كانت الأردية التي ورثها عن أبيه، ودرس آزاد الفارسية فبرع في اللغات الثلاث العربية والأردية والفارسية، عشق أبو الكلام الشعر أولاً واتجه إليه وتخلص بآزاد، وبدأ يلقي أشعاره في مجالس المشاعرة في كلكتا ونشر مجموعة شعرية وعمره لا يتجاوز الحادية عشرة (١٣١٧هـ/١٨٩٩م) في المجلة الشهرية المسماة

«گلدستة أشعار» أي باقة من الأشعار واستمر ينشر أشعاره فيها لثمانية أشهر كما بدأ في نشر مقالاته في صحف ومجلات مختلفة.

وحين بلغ الخامسة عشرة أصدر مجلة باسم «لسان الصدق» أشاد بذكرها أديب الأردية «حالي» الذي التقى به بعد ذلك عام ١٣٢٣هـ/١٩٠٤م في الجلسة السنوية لجمعية حماية الاسلام بلاهور، والتقى آزاد في تلك الفترة بشبلي، ويقال إن شبلي هو الذي أطلق عليه لقب «أبو الكلام آزاد»[١٦٢] وقد التقى شبلي بآزاد ودعاه إلى ندوة العلماء فأجاب الدعوة وبقي فيها سنة أو سنة ونصف، وترك شبلي أثراً عميقاً على أفكار آزاد السياسية والاجتماعية وجذبه إلى الكتابة عن الأمور الإسلامية، وكان آزاد كالتلميذ لا يخجل من التعلم من هذا أو ذاك، حتى أنه أشار في بعض مقالاته إلى أنه تأثر بالمجلات العلمية التي تصدر في أوربا.

وقد تعرف أهل الهند على آزاد من خلال مقالاته العلمية التي نشرها في «مخزن» و «لسان الصدق» و «الوكيل» و «الندوة» ثم دخل آزاد إلى ميدان العلم والسياسة ودخل كالطوفان على أسنة رماح «الهلال» وقد أسس بالإضافة إلى الهلال التي أشرنا إليها ــ البلاغ، وتحريك حزب الله، وتحريك خلافت».

وانتهت حياة آزاد مع انتهاء حركة الخلافة، وبدأ أبو الكلام آزاد حياة أخرى امتدت لثلاثين سنة بشخصية جديدة[١٦٣].

المقالات الأدبية والقضايا الإسلامية :

يمكن تقسيم مقالات آزاد ــ وسنركز هنا على مقالاته في الهلال والبلاغ ــ إلى قسمين:

ــ قسم يتعلق بسلسلة المقالات التي لها صلة بالقضايا والأحداث التاريخية، وهذه ضمت أبحاثاً قيمة إلّا أنها كانت تتعلق أساسا من ناحية الموضوع بالأمور السياسية.

ـــ والقسم الثاني يضم مجموعة من المقالات التي كانت تتحدث ضمناً عن القضايا السياسية لزمانه إلّا أنه قدم عن طريقها الدعوة الإسلامية والإصلاح الاجتماعي، وأوضح التصورات الإسلامية الأساسية للمجتمع وكانت تلك المقالات هي التي عرض فيها أبو الكلام آزاد لفكره الديني.

وآزاد حين يتحدث عن خزانة العلوم والآداب الإسلامية، وتفوق أوربا، يسوق حديثه بأسلوب واع ليكشف للمسلمين عامة، وللعرب خاصة أنهم وإن كانوا أصل الحضارة إلّا أنهم ابتعدوا عن هذا الأصل بابتعادهم عن الاسلام وعن لغته العربية.

يقول آزاد:

«اللغة العربية ليست لغة المسلمين الدينية فحسب، بل ـــ مهما اختلف التعبير ـــ هي بمثابة الروح أو العنصر الأساسي لهم، فجميع كنوز المسلمين من العلوم والفنون كامنة في هذه الخزانة، ولكن مايدعو للأسف أن تكون أوربا قد استولت على هذه الخزانة النفيسة والمسلمون حيارى لاحيلة لهم، ينظرون إلى جرأة أوربا تلك، والحقيقة أن هذه الثروة العربية كادت أن تضيع بسبب غفلة المسلمين ولو لم تهتم أوربا بحفظها من الضياع، فلو ضاعت كتب الأدب والتاريخ القيمة لخلا كشكول المسلمين والعرب، وهكذا وجدت هذه الثروة في الدنيا الآن بسبب قيام أوربا بالحفاظ عليها»(نص ٢٣).

آزاد وآراؤه في التجديد الإسلامي:

أقام أبو الكلام آزاد علاقة بين الثقة والتاريخ الجاري على أساس الماضي، وجعل هذه الثقة مرحلة يستعملها من أجل التجديد، فقد كان طابع الأدب الديني حتى ذلك الوقت هو الطابع الدفاعي فأظهر فيه أبو الكلام آزاد لون الهجوم البناء، والموضوع الجديد الذي قدمه في مقالاته هو «التجديد

الإسلامي» أو «التشكيل الجديد للفكر الإسلامي» أي إصلاح كل شعبة من شعب حياة المسلمين وبناؤها من جديد في ضوء الإسلام.

وقد فتح إحياء القيم التاريخية والحضارة في الأدب ميداناً جديداً للمقارنة والموازنة وبينما كانت السنوات السابقة على آزاد تدفع المسلمين لتقليد الغرب وتتبع الحضارة الغربية كوسيلة للنجاة إلّا أنّ عصر آزاد شهد مرحلة نقد الغرب، وإلقاء الضوء على محاسنة ومساوئه معاً، وقد نقد إقبال وآزاد كلاهما الحضارة الغربية، وأوضحا التضارب الداخلي في الحضارة الغربية، وكانت للحرب العلمية وماقامت به الحضارة الغربية المدمرة ضد الإنسانية أثرها في اتخاذ قرار عام تمثل في عدم الثقة في هذه الحضارة، فظهرت حركات مضادة في العالم الغربي كان لها أثرها على العالم الإسلامي وعلى الهند بوجه خاص وبدأ التحدي الواضح لما تدعيه الحضارة الغربية من تفوق فكرى، ورفع لواء التحدي في الهند أبو الكلام آزاد ومحمد إقبال ومحمد على جوهر.

وقد أوجد أبو الكلام أسلوباً خاصًّا في نقده للحضارة الغربية فقد حلل بطريقة منطقية مركبات الحضارة الغربية، وبدلاً من النقد اتخذ موقفاً كليًّا متكاملاً تجاه الحضارة الغربية حين أثبت أن هذه الحضارة قاتلة للإنسان عدوة له، وحين جعل من الحروب وسفك الدماء وعبادة المال والثروة والمؤامرات الغربية ضد الدولة العثمانية وضد جميع العالم الإسلامي، وحين جعل منها ميدانا وجه فيه نقده لتلك الحضارة، وعن طريق نقده هذا عم شعور بكراهية هذه الحضارة، وقد أوضح آزاد أن الغرب يظلم أمم العالم، ولا يجب علينا نحن المسلمين أن نهاب هذا الظالم أو نخافه، بل إن الوسيلة الصحيحة لمواجهته والسلوك الصحيح هو كراهيته واحتقاره ومجابهته، وكان لهذا الهجوم النفسي أثره العظيم، فقد تحوّل الرعب والخوف إلى بسالة وشجاعة وقدرة على المجابهة.

وركز آزاد على نقده لمن يقلدون الغرب، وأعلن أن تقليد الغرب أمر من

الناحية الدينية خاطىء، ومن الناحيةالأخلاقية مهلك، ومن الناحية السياسية مدمر، ومن الناحية الحضارية تجارة خاسرة،والطريق الصحيح للمسلمين هو أن يحاولوا بناء دنياهم على أساس دينهم.

كما وجه آزاد نقداً جديداً لعلم الكلام الذي يريد أن يقوم على الحقائق الإسلامية في شكل غربي، والذي يحاول شرح وبيان الأفكار الإسلامية في ضوء الفكر الغربي.

والأمر الهام في فكر آزاد التجديدي هو أنه عرض الدين على أساس أنه نظام اجتماعي، ودعوة ثورية، ولم يقدم تفصيل جوانب النظام الإسلامي المختلفة بطريقة علمية وبطريقة البحث بل قدمه بطريقة كلية وبقوة، وأوضح أن سبب زوال عظمة المسلمين وتدهور أحوالهم، هو تركِهم للإسلام واتباعهم لنظم غير إسلامية، والوسيلة الوحيدة لتطورهم ورقيهم هي أن يجعلوا الإسلام هدفهم، وهكذا أوضح آزاد ما أثبته الإسلام لهداية المسلمين في جميع شعب الحياة المختلفة، ثم ألقى الضوء على شعب الحياة تلك لإثبات صحة تعاليم الإسلام وسموها.

ولم يتبع آزاد هذه الوسيلة بشكل عام بل وجه اهتمامه الأساسي إلى زاوية أخرى فدعا الأمة الإسلامية أن تنظر إلى القضايا المختلفة من نظرة القرآن والسنة إليها، وأن تفكر من هذا المنطلق، وأخذ آزاد يركز على هذه النقطة الأساسية عن طريق أبحاثه ومقالاته حتى أوجد إحساساً عامًّا وهو أن القرآن الكريم قدم وجهة نظر خاصة تتعلق بجميع أمور الحياة ودعا المسلمين إلى التفكير في وجهة النظر تلك، وحتى تحقق دعوته هدفها اتخذ آزاد من قضايا العصر موضوعاً لكتاباته، وقام بتحليل ودراسة هذه القضايا والظروف بطريقة ذكر فيها في كل قضية آيات من القرآن الكريم وأحاديث للرسول الكريم وهكذا أصاب آزاد هدفين هما.

الأول : أنه وضح أن القرآن والسنة ليسا مجرد بحث يتعلق بالعقيدة والأخلاق بل يقدمان الإرشادات في جميع قضايا الحياة وخاصة القضايا الاجتماعية.

الثاني : أنه أوجد أسلوباً فكريًّا جديداً على المستوى الفردي والاجتماعي للنظر في المعاملات وفهم القضايا، أي التفكير في المصلحة الذاتية أو القومية في ضوء القرآن والسنة بدلاً من التفكير في تقليد من مضوا، أو اتباع أمثلة ونماذج الغرب.

وهكذا يعد أسلوبه هذا كما قال المفكر الباكستاني خورشيد أحمد تجديداً إسلاميًّا وقد أوضح أبو الكلام وجهة نظره هذه في «الهلال» ونلاحظ هذا في مقالاته: «القسطاط المستقيم» و« الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»(١٦٤).

وقد رفض أبو الكلام آزاد فكرة الفصل بين الدين والدنيا، وأمر باتباع القرآن ويمكن أن نلخص وجهة نظره فيما جاء على لسانه هو إذ يقول(١٦٥):

«كل مايحتاجه المسلمون موجود في دينهم، فإذا أرادوا اليوم أن يوجدوا بداخلهم الحياة السياسية فلماذا لا يحاولون أن يوجدوا ذلك الشيء الذي لا يحيي بداخلهم السياسة فحسب بل يمنح الحياة لكل شعبة من شعب آمالهم القومية»(نص ٢٤).

ويقـــول:

«لم ينزل القرآن الكريم حتى يوضح فريضة الصلاة وكيفية الوضوء، بل نزل ليكون للناس قانوناً كاملاً متكاملاً لايخرج عنه أي شيء من أمور الحياة الإنسانية، وهكذا فكل سياسة يتبعها المسلمون وكل عمل يتبعه المسلمون إن لم يُبن على تعاليم القرآن فلا يمكن أن يكون لهم مدعاة للفوز أو الفلاح»(نص ٢٥).

ويقول أيضاً:

«إن كل أمور المسلمين وشئونهم من عند الله، وكل ماسوى الله هو لهم بمثابة الأصنام والطواغيت، ومادامو لن يخفضوا رؤوسهم ويخضعوا لله فلن يخضع لهم أي شيء في الدنيا»(نص ٢٦).

ويقول عن المسلمين(١٦٦)

«يجب أن يكون الإسلام هدفهم الوحيد، وأن يركزوا عليه كل طاقاتهم فيتركوا كل ماحولهم ويطيعوا وينقادوا لأحكام الإسلام فقط، فالإسلام سيفتح لهم طريق السياسة الصحيحة، وسيأمرهم بما يجب عليهم اتباعه من تعليم، وسيوجد تغييراً في الأخلاق والخصال، وسوف يخلق فيهم تلك الأمور التي يرونها في الأمم المتقدمة فيتوقون إليها ويشتاقون إليها ويتمنونها لأنفسهم، وذلك بعد أن يخليها وينقيها من الأضرار والمساوىء، هذه تذكرة فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلًا»(نص ٢٧).

ولقد بين أبو الكلام آزاد أن التجديد الإسلامي لايعني مجرد العمل السياسي بل هو حركة إسلامية خالصة، تقضى أن يقوم المسلمون في أعمالهم بإحداث التغيير العملي والديني ويمكن للمتغيرات السياسية والتعليمية أن تكون ذا فائدة إذا كان منبعها هو الشعور الإسلامي والإحياء الديني، وإلّا فلا، وهذا التغيير يجب أن يظهر في وجهات نظر المسلمين في الحياة الفردية والمعاملات الاجتماعية، كما أن هذه الحركة تقتضي ألّا يقوم التعليم أو الاجتماع أو السياسة على أساس اتباع أمة من الأمم، والطريق الذي يجب أن تتبعه الأمة يجب أن يقوم على أساس الدين.

وهذا هو أهم الجوانب في الفكر الديني عند أبي الكلام آزاد، وهو التصور الأساسي للأدب عنده بل هو الطابع الذي طبع الأدب الديني في تلك الفترة وإذا كان آزاد قد قدّر الحركة العلمية لأوربا وأشاد بها، إلّا أنه اختلف مع أوربا

في معالجتها لأمور المجتمع ، ومن هنا كتب عدة مقالات أكد فيها على الحجاب، ومكانة المرأة المسلمة، وكان ذلك في فترة انتشرت في مصر الأفكار الرامية إلى نبذ الحجاب وإلى المناداة بحقوق المرأة وما إلى ذلك، وكتب قاسم أمين كتابه «تحرير المرأة» ونشرت ترجمة لهذا الكتاب في مجلة معهد على كَره وبعدها صدرت الترجمة في كتاب مستقل، وانبرى أبو الكلام آزاد، فردّ على هذا الكتاب بترجمة كتاب العالم فريد وجدي «المرأة المسلمة» ونشره في أعداد مختلفة في «الندوة» وأثبت ـــ بالإضافة إلى ترجمته للكتاب ـــ وبالأدلة العلمية والتاريخية والاجتماعية والثقافية والفلسفية أن السفور يتعارض مع الفرائض الطبيعية للمرأة ويتعارض مع فطرتها(١٦٧).

وقد جاء ذلك في مقدمته للكتاب المترجم «مسلمان عورت» التي غطت تسع صفحات، ولم يقتصر عمله على الترجمة الحرفية بل تصرف أحياناً لدرجة أنه أضاف بعض الأشعار الأردية، وكان يوجه حديثه في الترجمة إلى أهل مصر والهند(١٦٨).

أبو الكلام آزاد ومعارضته لعلم الكلام:

من الخدمات العظيمة التي قام بها آزاد معارضته لعلم الكلام، والخوض في الفلسفات، وتتويه المسلمين في متاهات فكرية لاتتناسب مع ديننا الإسلامي البسيط، ومن الخدمات العظيمة لآزاد أيضاً مطالعته العميقة للقرآن الكريم والاهتمام بنشره بين المسلمين، وقد صدرت عدة ترجمات لمعاني القرآن الكريم بدأها أولاد شاه ولي الله الذين ترجموا معاني القرآن الكريم إلى الأردية، ثم توالت الترجمات العديدة حتى أنه في عام ١٣٣١هـ/١٩١٢م صدرت ترجات لمرزا حيرت، ومولوى عاشق إلهى، ومولوى فتح محمد جالندهرى، ومولانا عبد الحق حقاني، وكان الطلب المتزايد على ترجمات معاني القرآن دليلاً على الإحساس العام في الهند بضرورة فهم معاني القرآن، ومع هذا فلم تصدر أية محاولة خاصة لجعل الإرشادات القرآنية جزءاً من الحياة الفكرية (العقلية) والاجتماعية للأمة

المسلمة، ولقد قامت «الهلال» بهذه المحاولة، فقام آزاد إلقاء نظرة فاحصة وتعليقات حكيمة على جميع جوانب القرآن الكريم ومختلف أقسامه كما أوضح أحداث الحياة اليومية في ضوء الإرشارات القرآنية، ذلك أن آزاداً طالع القرآن الكريم مطالعة عميقة وكان يستخدم آيات القرآن الكريم في كتاباته دائماً لتوضيح وتأييد مطالبه، وليس هناك من شك أن المسلمين بالهند قد اكتسبوا كثيراً من الفهم للقرآن الكريم من خلال مقالات أبى الكلام آزاد التي كان ينشرها في الهلال، فقد فهم الناس أن القرآن الكريم لايتضمن فقط قصص اليهود والنصارى والثواب والعقاب بل فيه إرشارات ونصائح وتعليمات تتعلق بحياتهم اليومية سواء على مستوى الفرد أو على مستوى الجماعة، واتباع هذه التعليمات والإرشادات فيه حل مشكلاتنا الدينية والدنيوية.

صدرت كتابات آزاد الدينية على مستوى رفيع يختلف عما شاع في زمانه فمن يطالع مؤلفات علماء الدين بعد فشل الثورة الهندية يشعر بطريقة ما باليأس، وذلك لأن هؤلاء العلماء صرفوا وقتاً كبيراً في الجزئيات والفروع غير الضرورية، وكان أسلوبهم في الاستدلال عقيماً جافًّا[١٦٩]. كما أنهم كانوا إذا بدأوا بحث قضية، حلّلوها تحليلاً منطقيًّا بطريقة تجعل أصل القضية بلا روح، كما خلت كتابات هؤلاء من التبحر العلمي ووفرة المعلومات، وذلك لأنهم أغلقوا أبوابهم ليس فقد أمام العلوم الغربية، بل حرموا أنفسهم كلية من المصادر العربية التي كانت تصدر آنذاك في عواصم البلاد العربية والإسلامية، ولايمكن إنكار عظمة هؤلاء العلماء، وماكانوا عليه من ورع وتقوى وإخلاص وزهد.

والحقيقة أن مؤلفات آزاد جاءت خالية من كل ماذكرناه من نقاط، فقد كانت عيناه دائماً على كتب الشرق والغرب، وقد وهبه الله قلباً وعقلاً مُلِئَا حكمة، ووهبه قلماً قويًّا فجاءت كتاباته واضحة على مستوى عال.

ولنا أن نطالع كتابه «تذكرة»[١٧٠] الذي يوضح أن صاحبه ــ آزاد ــ يعرف

تماماً التاريخ الفكري والديني للعالم الإسلامي، كما أنه على دراية كاملة بجميع الحركات والشخصيات التي حلقت في فضاء العالم الإسلامي، وهكذا اختلف آزاد مع أهل علم الكلام وأطلق على رواج هذا الفن مصطلح «فتنة علم الكلام»، ولم يهاجم أحداً بل أوجد أسلوباً واضحاً ونموذجاً احتذاه كبار العلماء لفترة طويلة.

وقد عقد أبو الكلام آزاد فصلاً بدون عنوان إلّا أنه تضمن الحديث عن ابن تيمية جاء فيه:

«آتهوين صدى كي أوائل مين جب دعوت عامه امت وتجديد شريعت وإحياء السنة بعد موتها وإخماد البدعت بعد شيوعها وارتفاعها كي روح القدس في آية من آيات الله وحجة قائماً من حجج الله، شيخ المصلحين، وملاذ المجددين سند الكاملين وإمام العارفين وارث الأنبياء وقدوة أولياء حضرت شيخ الاسلام تقي الدين تيمية رضي الله عنه كي وجود مبارك مين ظهوركيا..»(١٧١).

وبعدها تناول آزاد ذكر العلماء الذين عاشوا زمان شيخ الإسلام، ونقل قول قاضي أبو البركات مخزومي في بائيته فيما يتعلق بالشام:

وكـــــان في عصره بالشام سبعون مجتهداً من كل منتخب.

وقد أشاد آزاد بذكر ابن تيمية ونقل أقوال العلماء عنه ولم يتردد في نقل آراء بعض المتعصبين أو الجهلة أو أصحاب البدع (ايسى لوگ تهي جن كى نظرون بر تعصب ونفسيات يا جهل وتقليد كاحجاب بركَياتها» واستشهد بالبيت التالي:

وما ضر نور الشمس إن كان ناظراً إليها عيون لم تزل دهرها غمضاً

أما أصحاب البصر من أهل زمانه فقد قالوا عنه مارأينا مثله، ولا رأى هو مثل

نفسه، وما رأينا أحداً أعلم بكتاب الله وسنة رسوله ولا أتبع لها منه» (تذكرة ص ١٤٢/١٤٤).

ولا يزال أبو الكلام آزاد ينقل تقدير العلماء لابن تيمية فيقول...

وقد قال الشيخ أبو حيان نفسه في إحدى مجالس ابن تيمية:

قام ابن تيميه في نصر شرعتنا مقام سيد تيم إذ مضت مضر
فأظهر الحق إذ آثاره درست وأخمد الشر إذ طارت له شرر
كنا نحدث عن جد يحيى فَهَا أنت الإمام الذي قد كان ينتظر

ويستمر آزاد في حديثه عن سيرة ابن تيمية ومكانته لصفحات عديدة[١٧٢].

كما كتب آزاد أيضاً عن نظرية الجهاد في الإسلام كتاباً جديراً بالمطالعة[١٧٣].

أبو الكلام آزاد و «ترجمان القرآن»:

ترجمان القرآن من أهم أعمال أبى الكلام آزاد، وهو أهم محاولة علمية خالصة قام بها آزاد فقد تضمن ترجمان القرآن فكراً ناضجاً مرتباً مترابطاً، وكانت رغبة آزاد أن ينشر مطالب القرآن وأن ينشر حواشي مختصرة مع ترجمة معاني القرآن حتى يعم فهم القرآن على مستوى الشعب المسلم في الهند، وبعدها يكتب تفسيراً للطبقة المثقفة ثقافة عامة يشرح فيه مطالب القرآن ثم يكتب مقدمة في التفسير لأهل العلم يتحدث فيها عن أهم قضايا التفسير[١٧٤] ولم يتمكن آزاد من كتابة مقدمة التفسير بل كتب بعض المقالات عن التفسير لسورة الفاتحة وسورة الأعراف حتى سورة (المؤمنون)، بينما كتب ترجمة معاني القرآن من سورة الفاتحة حتى سورة المؤمنون وقد تضمن هذا القسم ٢٣ سورة و

١٧ جزءاً وقد طبع غلام رسول مهر مجلداً آخر باسم «باقيات ترجمان القرآن» جمع فيه معاني بعض آيات متفرقات وشروحها مما كان آزاد قد كتب، إلّا أن هذا لايعد في الواقع مكملاً لما نشره آزاد(١٧٥).

وترجمة آزاد لمعاني القرآن ترجمة سهلة وسلسة، ورغم أنه لم يكمل ترجمة معاني القرآن كله إلّا أن ماأنجزه يعد عملاً عظيماً في حد ذاته.

ويتميز تفسير آزاد بقلة مباحث التفسير العامة مع التركيز على التصورات الأساسية لأهمية القرآن أساساً، مع إيضاح هذه التصورات في ضوء التعليمات الكلية للقرآن، حتى يكون هذامفتاحاً لفهم القرآن، وهذا هو ماجعل أبا الكلام يحيد عن النهج الذي جرى عليه المفسرون، وجعل لترجمان القرآن طابعاً منفرداً في طريقته تلك، ومن ناحية أخرى ابتعد آزاد عن القدامة والحداثة كليهما، واتبع طريقاً عدلاً، فالإسرائيليات وغيرها قد طغت على التفاسير القديمة، وبدلاً من أن تقوم التفاسير بإلقاء الضوء على تعاليم القرآن ألقت ستارة عليها، وفي مواجهة ذلك قام بعض المجتهدين فحاولوا أن يقدموا القرآن في ضوء أفكار زمانهم، وتم هذا قديماً تحت تأثير الفكر اليوناني، وحديثاً الفكر الغربي(١٧٦)، إلّا أن أبا الكلام آزاد تخطى هذين الأسلوبين، وحاول أن يمضي مع القرآن، وألّا يحول التفسير بينه وبين القرآن، كما ابتعد عن قضية التفسير العصرية لتعاليم القرآن، أو وضع كل ماهو عصري على محك القرآن إلّا أنه لم يبتعد كلية عن هذا الأمر(١٧٧).

واعتبر آزاد الوحي والهدايات بياناً مسلسلاً وساق الحديث عنه من هذا المنطلق وهكذا لاحظ تماماً الترابط الكلي للقرآن، وهذا بالنسبة للتفاسير الأردية اتجاه جديد، وقليل من التفاسير العربية اهتمت بهذا الأمر، ورغم أن أبا الكلام آزاد لم يفصل الحديث عن ترابط الآيات والسور إلّا أنه اعترف في تفسيره بهذه الحقيقة، كما أوضح أسلوب القرآن الاستدلالي بصورة كلية وهذا بدوره يفتح الطرق لفهم القرآن.

وركز آزاد في تفسيره على أمور منها أن «أصل الدين» هو «الشعور والإحساس الديني» وهواسم لحالة «ذهنية» و «قلبية»تجعل الإنسان يكتسب «الشعور الوجداني» و «اليقين العقلي» في آن واحد، ويدرك أن للكائنات إله واحد علاماته كامنة في الأنفس والآفاق، والعلاقة الصحيحة بين الإنسان والله، وزيادة تعلق الإنسان بالله اسم لما نطلق عليه الدين، كما ركز آزاد على بيان أن الإيمان والعقيدة لايكفيان للنجاة، بل العمل ضروري جدًّا، وأن العلاقة بين العبد وربه قائمة على أساس الربوبية وأساس الربوبية «التوحيد».

وقد أبدع آزاد في بيان مسألة التوحيد، فقال: إن أساس تعاليم جميع الأديان هو التوحيد وأشار إلى أن الإنسان لم يتحرك من الشرك إلى التوحيد بل العكس، إذ اتجه من التوحيد إلى الشرك وقد استفاد آزاد هنا من علم مقارنة الأديان وأبحاث علم الإنسان.

وركز آزاد أيضاً على فكرة عالمية الإسلام ووحدة البشرية من خلال تفسيره لسورة الفاتحة.

آزاد وموقفه من حركة عليگره والندوة :

اشترك آزاد من شعبان ١٣٢٣هـ/أكتوبر ١٩٠٥م وحتى مارس ١٩٠٦م في إدارة «الندوة»، وانتقل بعدها إلى أمرتسر وتولى إدارة جريدة وكيل المشهورة لسنة تقريباً، إلّا أنه بعد وفاة أخيه، وبناء على طلب أبيه عاد إلى كلكتا عام ١٣٢٥هـ/١٩٠٧م، وتوفي والده عام ١٣٢٧هـ/١٩٠٩م وبقي آزاد في كلكتا التي كانت حتى قبل ١٣٢٠هـ/١٩٠٢م أكبر مركز للحياة السياسية والعلمية في الهند.

بعد أن أصدر آزاد جريدة «الهلال» تولى إلقاء الضوء على حركة على كَرهـ، وحللت الهلال بطريقة مؤثرة مختلف جوانب الحركة، وكان لمقالات الهلال

أثرها على حركة على گرهـ ذاتها ومدى رواجها بين المسلمين، ويجب أن نشير إلى أن آزاد كان من محبي سر سيد أحمد خان لفترة إلّا أن هذا الحب تلاشى خلال سنة أو أكثر قليلاً، وبعدها ، ونظراً لطبيعة آزاد وصحبته لشبلي فقد اختار نظرية وفكراً يختلفان تماماً عن أسلوب سر سيد أحمد خان.

كانت لحركة عليگرهـ جوانب عدة منها الجانب التعليمي والجانب الأدبي والجانب الديني والسياسي والثقافي، فقامت الهلال وعارضت جميع هذه الجوانب، وعارضت سيد أحمد خان ورفاقه، ونجحت في معارضتها إلى حد كبير، وكان من خصائص حركة عليگرهـ الظاهرة وجهة نظرها المحلية فقد كان هدفها هو القضاء على الانحطاط العلمي والاقتصادي لمسلمي الهند، ولم تكن لها علاقة مع المسلمين خارج الهند، وقد عارض آزاد هده النقطة معارضة شديدة، عارض فكرة التقوقع، فهو يرى أن السبيل الوحيد لإحياء الإسلام هو حركة «الجماعة الاسلامية».

وبالإضافة إلى هذا كان هناك إختلاف بين الأسلوب السياسي لعليگرهـ والأسلوب السياسي لأبي الكلام آزاد، فبينما رأى سيد أحمد خان أن مشاركة الحكومة عملها مفيد لمسلمي الهند، فإن الأمر كان يختلف من وجهة نظر أبى الكلام آزاد[١٧٨]، ولم يقتصر الأمر على الاختلافات السياسية بل تعداه إلى اختلافات أدبية أيضاً.

كان آزاد أيضاً ضد كتابة النثر السهل الذي يحاول سيد أحمد خان ومدرسته ترويجه، كما لم يعترف آزاد بالجهود التعليمية العظيمة لسيد أحمد خان بالإضافة لحركة عليكره[١٧٩].

وإختلف آزاد أيضاً مع أرباب الندوة، فلم يعجبه أيضاً التقوقع الذي انتهجه سليمان الندوي ورفاقه إذ كانت معرفته بالرقي والتطور في الحياة أكثر من

سليمان الندوي، وكان يعرف أن من أسباب الخلاف بين الندوة وعلى گَرهـ هو أن مطمح نظر أرباب الندوة كان محدوداً وأنهم لم يكونوا يرغبون في الأخذ بالكثير من العلوم والفنون بالدرجة التي وصل إليها العصر العباسي[١٨٠].

أبو الكلام آزاد وحركة الخلافة الإسلامية :

من الموضوعات التي أخذت شريحة عريضة من كتابات آزاد موضوع الخلافة، ورغم أن عدداً من الكتاب الهنود المسلمين ــ بل وغير المسلمين ــ تناولوا هذا الموضوع أثناء حركة الخلافة إلّا أن مقالات وخطب آزاد كانت أكثرها تأثيراً وتعبيراً وشرحاً وتفسيراً من وجهة النظر الإسلامية[١٨١]، فقد تناول موضوعات الحرية السياسية للمسلمين والأخوة الإسلامية والأخوة العالمية، ونظام الجماعة وتنظيم شئون المسلمين، وإمامة المسلمين ونوعيتها، والشورى وغيرها من الموضوعات التي تناولت الرسالة العالمية للإسلام.

وبعد سنة ١٣٥٥هـ/١٩٣٦م بدأت كتابات آزاد تأخذ اتجاهاً آخر مما قلّل من أهميتها، فقد اتجه إلى القضايا السياسية وركز على قضية القومية المتحدة وقلما تناول الموضوعات الدينية.

ويتساءل البعض لماذا تراجع آزاد عن الدعوة التي من أجلها أصدر الهلال والبلاغ؟

وتصعب الإجابة نظراً لأنه هو شخصيًّا لم يكتب شيئاً يدل من قريب أو بعيد عما يمكن أن نستشف منه الإجابة على هذا السؤال، ويتساءل البعض أيضاً عما دعاه إلى الانتقال من الدعوة إلى التجديد الإسلامي إلى الدعوة إلى القومية المتحدة.

هل شعر آزاد باليأس بعد القضاء على الخلافة؟ هل شعر باليأس في مرحلة من مراحل دعوته، فرأى أن المستلزمات العملية لدعوته يصعب تحقيقها؟ إلّا أن

دعوته قد أثرت حتى على طبقة المثقفين الجدد في الهند بالإضافة إلى طبقة العلماء الآخرين. فقد تأثر به شوكت علي، كما تأثر به أيضاً محمود الحسن[١٨٢].

والحقيقة أن أبا الكلام كان يحمل فكرتين: فكرة التجديد الإسلامي وفكرة الحرية السياسية، ورأى أنهما معاً يمكن أن يتحققا وفي وقت واحد بل هما فكرة واحدة أساساً إلّا أن الظروف أثبتت له تدريجيًّا عكس ذلك الأمر.

وقد رأى آزاد في مساندة غير المسلمين للمسلمين بالهند زمان حركة الخلافة مثالاً على تسامح غير المسلمين، ومظهراً من مظاهر التسامح بل هو وحدة، وجد نظيرها في «ميثاق المدينة» وهذا جعله يفكر في المجتمع الواحد الذي يضم أناساً من ديانات مختلفة، ومن هنا كانت دعوته للتحرر من الإنجليز مع الحفاظ على أهل الديانات المختلفة في ظل قومية واحدة، وكان لمشاركة الهنادكة للمسلمين في حركة الخلافة دعماً لفكرة آزاد.

إلّا أن الظروف التي حلّت بالبلاد أثبتت له عكس مارأى، أو أن اليأس أصابه بعد قضاء كمال أتاتورك على الخلافة في تركيا ولم يبقها ولو حتى رمزاً.

وكان الحماس الديني لدى آزاد طاغياً، وقد صبغ آزاد مشاعره الدينية بلون المشاعر السياسية، كما صبغ مشاعره السياسية بلون أدبي رائع[١٨٣].

أبو الكلام آزاد والأدب الأردي :

أوجد أبو الكلام آزاد أسلوباً في الأردية يختلف عن الأسلوب الذي روج له سيد أحمد خان، فبينما خلص سيد أحمد خان النثر الأردي من العبارات التي امتلأت بالسجع والجمل والمقفاة، وجعل من النثر الأردي نثراً مقبولاً لدى الجميع، وحمل على الألفاظ الصعبة والتشبيهات البعيدة عن الفهم وما إلى

ذلك، نجد أن أبا الكلام عارض هذا الأسلوب وكأنه يريد العودة بالنثر الأردي إلى ماكان عليه قبل حركة سيد أحمد خان الإصلاحية(١٨٤).

وبينما كان سيد أحمد خان يبتعد عن الألفاظ الصعبة، ويبتعد عن الأسلوب الخطابي والحماسي ويوجه حديثه إلى عقل القارىء لايثير حماسه، ويعرض أفكاره في عبارات سلسة، فإن أبا الكلام كان في أسلوبه وبيانه مختلفاً تماماً، فهو أبو الكلام وملك البيان، وكان يقول بالعاطفة أكثر من قوله بالمنطق الجاف ففي أسلوبه وطريقة كتابته حرارة أكثر وضوء أقل، في كتاباته وخطبه سحر وجاذبية، تجذب القارىء أو السامع على الفور.

وبينما اتجه سيد أحمد ورفاقه إلى عدم الإكثار من استخدام الكلمات العربية والفارسية من غير حاجة حتى صارت لغتهم مفهومة وسهلة لكل من المسلمين وغيرهم، فإن أبا الكلام قد رَوَّج لأسلوب نثري مليء بالألفاظ العربية والفارسية الصعبة غير المأنوسة، وكان يعارض تماماً ــ وهو مالم يعارضه سيد أحمد خان ــ استخدام الألفاظ الإنجليزية في الأردية، وقام بترك استخدام الألفاظ الإنجليزية الشائعة واستبدالها بألفاظ عربية أصيلة مثلاً:

استخدم (زعيم) بدلاً من (ليدر) واستخدم (لاسلكي) بدلاً من (وائرليس).

وكانت العناوين الرئيسة للهلال والبلاغ تحمل مثل هذه الألفاظ التي لا يمكن لغير العارف بالعربية أن يفهمها من مثل: مذاكرة علمية، شئون إسلامية، أسئلة وأجوبتها وغيرها.

وقد روّج أسلوب آزاد هذا في البنجاب ظفر على خان، وتدريجيًّا بدأت الأردية تكتب بهذا الأسلوب الذي لايمكن لغير المسلم عارف العربية قارىء القرآن عارف الحديث أن يفهمها وهكذا أصبحت الأردية لغة المسلمين فقط(١٨٥).

وأسلوب آزاد في الكتابة إنما هو شخصية ذاتها، فالأردية والعربية كانتا لغته الأم، ولم لا؟ وأمه عربية الأصل، وهو نفسه عربي الأصل، وأسلوبه الحماسي في الكتابة كان نتيجة لطبيعته الشابة، فقد بدأ الكتابة في الهلال في زمان كان عمره عشرين سنة، وفي عمر كهذا غلب الحماس والعاطفة عنده على كل شيء، بالإضافة إلى أنه كان بفطرته شاعراً وكم من الأشعار الأردية والعربية والفارسية جرت على لسانه دون تكلف، فجرى بها قلمه على صفحات مقالاته هذا بالإضافة إلى ماكان لديه من استعداد ذهني وتبحر علمي ظهر واضحاً جليًّا في مؤلفاته.

وقد جمع غلام رسول مهر مجموعة مقالات آزاد التي كتبها عن الأنبياء ونشرها باسم «أنبيائي كرام».

وتضمنت بعد المقدمة سيرة نوح، وهود، وصالح، وإبراهيم، ويوسف، وموسى، وعيسى، وبعض الأنبياء الآخرين مثل: أيوب، ويوسف، وموسى، وداود، وسليمان، ويونس وخاتمة تضمنت ثلاثة مباحث عن قصص القرآن[١٨٦].

وقد نشر غلام رسول مهر هذه المقالات عام ١٣٩١هـ/١٩٧١م كما قام بترتيب مقالات آزاد عن السيرة الطيبة ونشرها في كتاب بعنوان رسول رحمت وعلق عليها وشرحها وصدرت في مجلد ضخم ضم ثمانمائة صفحة من القطع المتوسط.

وتضمن الكتاب مقدمة مع بيان لمولد الرسول ﷺ وبعثته ودعوته للإسلام، ثم الهجرة والحياة في المدينة المنورة والغزوات والنتائج المعجزة لرسالة الحق ثم الحج والوفاة وأخيراً أورد مبحثين عن النبي الأسوة الحسنة والنبي رحمة للعالمين[١٨٧].

ومن مؤلفات آزاد الهامة «تذكرة» وهو مؤلف أوضح فيه أحوال أكابر

وشيوخ أسرته إلّا أن الهدف الأساسي لم يكن هذا الأمر بقدر ماكان يود من إيضاح لأسلوب حياتهم وطريقة فكرهم وشخصيتهم فقد ركز على الإصلاح وعلى العزيمة والدعوة وبيان أهميتها.

ولغته رائعة وعرضه للأحداث يجعلها حيّة،كما أن استشهاداته الشعرية زخرفت أسلوبه النثري بطريقة جذابة ويرى الشيخ اكرام أن «تذكرة» مأثرة أدبية ورائعة من روائع الإنشاء الأردي(١٨٨).

أما ترجمان القرآن فقد نشر آزاد المجلد الأول منه آخر عام ١٣٥٠هـ/١٩٣١م والمجلد الثاني آخر عام ١٣٥٤هـ/١٩٣٥م ثم أعاد نشره وغير فيه كثيراً وطبعه مابين سنة ١٣٦١هـ/١٩٤٢م وسنة ١٣٦٤هـ/١٩٤٥م، وسبق أن تحدثنا عنه.

«وغبار خاطر» إنتاج أدبي رائع ومأثرة من مآثر النثر الفني الأردي وفن الإنشاء فعلى مدار ربع قرن من الزمان حدثت تغيرات في قراءات وأسلوب وفكر آزاد فجاءت كتاباته الأخيرة واضحة صافية وهكذا كانت لغة غبار خاطر صافية واضحة تخلو من الذاتية(١٨٩). فقد انتهت غلبة حماسة الشباب وحل محلها التدبر والتعقل.

آزاد وموقفه الأخير من الحركة الإسلامية :

كان إلغاء الخلافة صدمة مهلكة لأولئك القادة المسلمين الذين أقاموا سياستهم منذ زمان حرب طرابلس على بقاء الخلافة العثمانية وعلى حبهم القوى لتركيا، وكأن الأرض انسحبت من تحت أقدامهم...وبدأ قادة الخلافة ــ مجبرين التوجه إلى الأمور الداخلية لبلادهم، وهكذا وفي عام ١٣٤٧هـ/١٩٢٨م انقسم القادة إلى قادة للأمة الإسلامية وإلى قادة قوميين، وخاصة بعد نشر تقرير نهرو المتعلق بمستقبل البلاد، ومضى مع جماعة المسلمين محمد على، وشوكت

علي، وظفر على خان على الطريق الذي رسمه سيد أحمد خان[١٩٠]، إلّا أن آزاد انضم إلى المسلمين الذين رفعوا شعار القومية أي مع قادة حزب المؤتمر.

وهكذا بدأ أبو الكلام آزاد فترة من حياته امتدت لثلاثين سنة قضى فيها حياته السياسية داخل حزب المؤتمر فقد كان رئيساً لحزب المؤتمر زمان حركة باكستان، وقبل تقسيم الهند بفترة كان وزيراً للتعليم، وظل هكذا حتى وفاته في شوال ١٣٧٧هـ/٢٢ فبراير ١٩٥٨م.

وخلال سياسة الثلاثين سنة الأخيرة بُني حائط عالٍ وسميك بينه وبين عامة المسلمين، وضعفت مكانته العلمية والدينية، حتى أنه حدث أن ترك مسلمو كلكتا صلاة العيد أثناء إمامته للصلاة[١٩١]. إلّا أن علمه وفضله لايزالان محل تقدير في الهند وباكستان، وبعد وفاته رحمه الله طبع سكرتيره أجمل خان «ملفوظات آزاد» وهو كتاب تضمن ردًّا على استفسارات مختلفة كتبها آزاد ومعظمها يتعلق بالأمور الدينية، ومعظمها كان من مسلمين باكستانيين تقلدوا مناصب كبيرة.

رابعاً : عبد الحليم شرر: فن الرواية الأردية والروح الإسلامية

ولد عبد الحليم شرر في لكهنو وتعلم في بلدة موتيابرج بالقرب من كلكتا حيث كان والده يعمل في خدمة واجد على شاه أمير أودهـ السابق، وحين بلغ السابعة عشرة من عمره أرسل فجأة إلى لكهنو فقد خشي عليه أبوه حياة الأمراء الذين كان يعمل معهم أن تؤثر عليه، وشرر مثله مثل معظم أدباء الأردية مدين لحركة سيد أحمد خان، وما أسدته له من خدمات أدبية، فزياراته عليگــره، ودراسته لمسدس حالي جعلته يشعر بالحاجة إلى إصلاح المجتمع الإسلامي في الهند، كما جعلت منه معاوناً ومؤازراً ــ طوال حياته ــ لحركة عليگــره.

عمل شرر بالصحافة لخمس سنوات كمعاون لمدير جريدة «أودهـ بنش»

وبدأ عمله عام ١٣٠٥هـ/١٨٨٧م في جريدة «دل كَداز» التي استمرت حتى عام ١٣٥٤هـ/١٩٢٦م ومعظم المقالات التي كان ينشرها في دلكَداز كانت شاعرية وخيالية إلّا أنه تحول بسرعة إلى التاريخ وإلى فن الرواية، فكتب قصصاً رومانسية كتب ملك العزيز فارجانا، وحسن اور انجلينا، ومنصور موهنها، ويوسف نجمه، وفلورا فلوريندا، وشوقين ملكه، وقيس أورلبنى، وهذه الروايات نشرها في حلقات في صحيفة دلكَداز ثم قرر أن يتوقف عن إصدار رواياته المسلسلة وكان يصدر كل سنة رواية جديدة(١٩٢).

ومن قصصه التي نالت شهرة كبيرة فردوس برين إلّا أن قصصه الأخرى نالت شهرة أيضاً، ومن بينها حسن بن صباح، مينا بازار، فتح أندلس، عزيز مصر، زوال بغداد، رومتّه الكبرى، مقدس نازنين وغيرها وجميع هذه الروايات تمتاز بالحبكة والترابط وتسلسل الأحداث مما يجذب القارىء، وكذلك ببراعة الكاتب في تصويره للطبيعة بالإضافة إلى أسلوب الحوار الجذاب(١٩٣).

ويقال إن شرر بدأ دراسة التاريخ ليجعل منه مادة لرواياته الرومانسية إلّا أنّه تحول إلى الكتابة والدراسة التاريخية فكتب تاريخ الصليبيين **The History of Crusades** كما كتب تاريخ السند حوالي سنة ١٣٢٦هـ/١٩٠٨م ونادراً ماكان شرر يسيىء إلى قارئيه أو يؤذي مشاعرهم، إلّا أن حبه للحق كان يجعله يكتب ما يغضب البعض وقد شعر الشيعة بالأذى، واستاءوا منه نظراً لمقال له كتبه عن سكينة بنت الحسين بن على رضي الله عنه وبعد أن نشر جزءاً من المقال هاجمه الشيعة، ونصحه البعض سرًّا بأن يتوقف عن طبع مقاله إلّا أن شرر قرر ترك الصحيفة على أن يخضع لضغط العامة، وصدر الجزء الأخير من مقاله في العدد الأول من «دلكَداز» حين بدأت تصدر من جديد في لكهنو ١٣١٨هـ/يناير ١٩٠٠م.

وشرر من الكتاب المنتجين فقد غطت مقالاته في صحيفة دلگداز حين

طبعت ثمانية مجلدات كما صدرت له ٢٨ رواية[١٩٤]. وكتب ست مسرحيات ومنظومات ووصل العدد الكلي لمؤلفاته أكثر من مائة مؤلف.

الرواية والروح الإسلامية

حين طالع شرر رواية والتر سكوت **Talisman** استشاط غضباً؛ لأن القصة قامت بتصوير شخصية صلاح الدين الأيوبي على أنه رجل متعصب، وكانت القصة تتناول الحروب الصليبية كخلفية روائية وهكذا بدأ شرر في صحيفة دلكداز في كتابة روايته التاريخية الأولى ملك العزيز فارجينا، وبدأ في نشرها على حلقات مسلسلة وفي نهاية القصة كتب يقول:

«في أغلب الظن هذه أول رواية من نوعها في الأدب الأردي، وقد أعجب أصدقائي المسلمون بهذه الرواية إلى حد كبير فهى تعرض لشخصيات تنتمي إلى الأمة الاسلامية التي يمكنها أن تعيد من جديد إلى الحياة المشاعر التي خبت جذوتها، والهمم التي ضعفت قوتها، كل جملة فيها تشعل بالحماس الحمية الإسلامية، ومن المؤكد أن من يقرأون بتفكير وشوق هذه الرواية من أولها إلى آخرها سوف تموج في قلوبهم دماء العاطفة الإسلامية وسوف يعملون على الوصول بأمتهم إلى مدارج الرقي(نص ٢٨)[١٩٥].

وقد نال شرر شهرته أساساً بروايته تلك وكانت رواية تاريخية رومانسية وهي تعبر عن سماحة الإسلام، وترد على كتابات الصليبيين المتعصبين ضد الإسلام، وما أثاروه من طعن في الإسلام، وقد أشار شرر نفسه إلى روايته فقال:

«هذه الرواية تعرض للإنجازات الرائعة التي قام بها المسلمون في سبيل الإنسانية، وهي تلك التي تعبر عن مجدهم، وكل جملة من عبارات هذه الرواية تجعل كل مسلم يشعر بالفخر لكونه مسلماً، وأنا على يقين من أن كل من قرأ هذه الرواية بعناية واهتمام قد تأثر بما جاء فيها وقرر العمل على رفع شأن أمته المسلمة ليعود لها مجدها الخالد»[١٩٦].

أمّا رواية «حسن اورانجلينا» فهي رواية تاريخية أيضاً تسودها الروح الإسلامية وهي توضح الحرب التركية الروسية عام ١٢٨٩/١٨٧٢م، ولمس فيها العلاقات السنية الشيعية، وبين الكاتب كيف أن الأتراك الذين وصفوا بأنهم يكتسحون كل شيء أمامهم ينهزمون من الفرس الشيعة، والمفروض أنهم حلفاؤهم لأنهم (أي الشيعة الفرس) ينتسبون ولو اسماً إلى الاسلام.

أمّا «رواية فلورا فلوريندا» فهي توضح «نكران الجميل» لدى النصارى الذين تمتعوا بالحرية وبالحكم العادل في ظل المسلمين إبان حكمهم لأسبانيا، وكان هدف شرر أيضاح الجوانب الوضاءة للمسلمين بالأندلس ولم يدافع عن المسلمين فقط ــ بل حمل على الصليبيين بعرض أفعالهم المشينة وصورهم المخزية.

لقد تحرك شرر وجال برواياته في ربوع العالم الإسلامي كله، وتناول البلاد التي كانت تتطاول عليها: إيطاليا وفرنسا وروسيا، واختار الأحداث العظام في التاريخ الإسلامي والفتوحات في أسبانيا وأفريقيا وفي الهند، ثم تناول الصليبيين وغزو فرنسا لبلاد العالم الإسلامي، وعن طريق عرضه للحقائق والأحداث قدم لمسلمي الهند التاريخ الإسلامي.

ولابد أن مهمة شرر كانت مهمة صعبة، فقد كان يود أن يعيد وجود العالم الإسلامي كما كان، منذ زمان الرسول ﷺ وعلى مر قرنين، حتى يصل به إلى زمانه هو، وهذا أمر يحتاج إلى قدرة على الخيال عظيمة، وقدرة من الجهد والدراسة كبيرة، وهو أمر يشق حتى على كتاب الروايات التاريخية الكبار، إلّا أن شرر صمم على أن يؤدي واجبه ويكمل مهمته متخذاً من المستوى الثقافي المتدني لقرائه وسيلة سهلة لأداء مهمته، فحلّق في عوالم الخيال، وخلق عالماً من العظمة لشخصياته، وعالماً من الجمال والبهاء والأعمال العظيمة والبطولات، تقبله القراء بنهم وشراهة دون أن يفكروا في تحليل الأعمال العظيمة والبطولات.

والأحداث التي ساقها في رواياته، ودراسته للتاريخ الإسلامي أعطته شيئاً يشبه خلفية «بانورامية» لقصصه. كما أنه كان على دراية بالمعارف العامة لفن القتال والعادات والتقاليد الاجتماعية للمسلمين في الماضي بطريقة ساعدته على نسج قصصه.

وهكذا نراه في قصصه يجعل من أبطاله شخصيات محببة لدى المسلمين، فهاهي فارجانا (ابنه أخت الملك ريتشارد) تقع في حب ملك العزيز (ابن صلاح الدين) وتعتنق الإسلام، ويسوق أحداثاً لا تخطر على بال أحد، ولا يمكن لأحد أن يصدقها فهي تمر من بين العديد من جنود ريتشارد لتصل إلى ابن صلاح الدين.

ولابد أن نشير هنا إلى أن معظم شخصيات رواياته التاريخية لاوجود لها أصلاً بل كانت من نسيج خياله وتناول شرر في رواياته شخصيات من الهند وفارس وأفغانستان ومصر والجزيرة العربية وتركيا وروما، ولما كانوا جميعاً مسلمين فقد جمعتهم صفات متشابهة، وجمعهم تفكير واحد وهدف واحد، والمؤلف نفسه يريد إحياء المجد التليد للمسلمين، وإحياء الحضارة الاسلامية التي كانت تشهد مرحلة الانحدار والتدهور.

وقبل أن ينتهي حديثنا عن فن الرواية عند شرر ننقل النهاية التي وضعها لرواية «فردوس برين»، فهاهو حسين يتزوج من زمرد، ويقوم الشيخ نصير الدين الطوسي علامة زمانه، وبحّاثة عصره، الذي نال قدراً كبيراً، ومنزلة عظيمة لدى التتار، بعقد نكاح حسين وزمرد، وبعدها تفرق الجمعُ كُلٌّ مضى إلى وجهته.

«وانطلق حسين وزمرد إلى حيث قررا منذ خرجا من بيتهما، إلى أرض الحجاز وصل حسين مع زمرد إلى مكة المعظمة، وطافا بالكعبة الشريفة، أمسكا بغطائها، ودعيا الله بقلب خاشع وطلبا منه المغفرة...

[يا إلٰهي... اغفر لنا جميع ذنوبنا ونجّنا من أخطائنا.. يا إلٰهي لو كنا اقترفنا ذنباً فاغفر لنا... واجعلنا من عبادك المقبولين يوم الدين... ياإلٰهي.. كانت لنا ذلة، فقد سيطر علينا الشيطان حتى عميت أبصارنا، فلم نفرق بين الخير والشر ولم تكن ذنوبنا وأخطاؤها عن قصد، أنت علّام الغيوب، تعرف ماتخفي الصدور، أنت ترى عجزنا، فاغفر لنا ذنوبنا]

وهكذا بقي حسين وزمرد في المدينة الطاهرة لأيام وبعدها انطلقا ليعيشا بقية حياتهما في قراقرم»(١٩٧).

المصادر والحواشــي

(١) المودودي ـــ المسلمون وحركة تحرير الهند، ترجمة سمير عبد الحميد. تحت الطبع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية الفصل الخاص بالقومية.

(٢) Ram Gobal; Indian Muslim, a Political History PP.117-118 Bombay 1959

(٣) Ibid pp. 124-125

(٤) V.Smith; The Oxford History of India p.805

(٥) Ram Gobal; Indian Muslim pp 160-162

(٦) سمير عبدالحميد، إقبال وأرمغان حجاز ص ١٣

(٧) Percival Spear; India, Pakistan and the West pp 185-189

(٨) تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند دسومين جلد ص ٥.

(٩) Struggle for Independence p 38

(١٠) Histoy of Freedom voll 3 p. 274 karachi1961

(١١) انظر تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند دسوين جلد ص ٨٧.

(١٢) Prim Nath; History of The Strugele For Freedom in Kashmir New Delhi 1969

(١٣) عبدالله يوسف علي. انگريزى عهد مين هندوستان كى تمدن كى تاريخ ص ٣٦٢ كراتشي ١٩٦٧م.

(١٤) Sayed Nurulla;History of Education in India PP 467 India 1943

(١٥) آل أحمد سرور، نئى اور پرانى چراغ ص ٢٤ لاهور ١٩٥٧

(١٦) آل أحمد سرور نئي أور پرائي چراغ ص ٢٣.

(١٧) المرجع السابق ص ٣٥٣.

(١٨) تاريخ أدبيات مسلمانان باكـ وهند دسوين جلد ص ٤٠/٤١.

(١٩) تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند ص ٤٤.

(٢٠) المرجع السابق ص ٤٩.

(٢١) طاهر تانسوى طنز اور مزاح صفحات متفرقة لاهور ١٩٨٥م.

(٢٢) مقالات إقبال مرتبة سعيد عبد الواحد ص ٢٠ لاهور ١٩٦٣م.

(٢٣) معارف جنيوري ١٩٣٣م ص ٤ ــ ٥ نقلاً عن تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند جلد ١٠ ص ٣٤٥ ــ ٣٤٦. حاشية.

(٢٤) أوضح ذلك في كتابه «علم الكلام».

(٢٥) إقبال في تجديد الفكر الديني في الإسلام المحاضرة الأولى والثانية والسابعة.

(٢٦) ترجمان القرآن جلد أول ص ٦٩ ــ ٧٦.

(٢٧) في كتابه بالأردية تنقيحات.

(٢٨) طبع سنة ١٩٢٤م.

(٢٩) تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند جلد ١٠ ص ٣٤٩.

(٣٠) **Islam and Ahmadism**

(٣١) انظر المسلمون وحركة تحرير الهند القسم الخاص بالقومية تحت الطبع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

(٣٢) **W. Smith. Modern Islam in India p. 262**

(٣٣) انظر تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند جلد ١٠ ص ٣٤٥ ــ ٣٥٥.

(٣٤) محمد أكبر شاه بخاري، أكابر علماء ديوبند ط إدارة إسلاميات لاهور.

(٣٥) عبد الحليم الندوى، مراكز المسلمين التعليمية والثقافية والدينية في

الهند ط مدراس ١٩٦٧.

(٣٦) عبد الحليم الندوى مراكز المسلمين التعليمية ص ٨١ ــ ٨٥.

(٣٧) انظر المرجع السابق ص ٣٨ ــ ٦٠.

(٣٨) ملخص عن مراكز المسلمين التعليمية من ص ١١٧ ــ ١٢٥.

(٣٩) تاريخ أدبيات مسلمانان پاک وهند جلد ١٠ ص ٢٨٢.

(٤٠) دكن مين اردو ص ٦٣٣.

(٤١) المصدر السابق ص ٦٣٦.

للمزيد من التفصيل انظر المرجع السابق بحث عنوانه شعبة التأليف والترجمة.

(٤٢) المرجع السابق ص ٦٤١/٦٣٩.

(٤٣) انظر أسماء بعض الكتب في كتاب مراكز المسلمين التعليمية ص ١١٦/١١٣.

(٤٤) مراكز المسلمين ص ٢٦.

(٤٥) ترجمة عباس محمود، نشرتها لجنة التأليف والترجمة بالقاهرة.

(٤٦) حافظ محمد أكبر شاه؛ أكابر علماء ديوبند ص ١٥٠ ط ادارة اسلاميات لاهور.

(٤٧) المصدر السابق ص ١٥٢.

(٤٨) نقلاً عن محمد أكبر شاه، أكابر علماء ديوبند ١٥٤.

(٤٩) تاريخ أدبيات مسلمانان پاک وهند جلد ١٠ ص ١٩٥/١٩٤.

(٥٠) من مقال بعنوان «سيرة محمد ﷺ الشاملة الكاملة وشهادة التاريخ العادلة» ص ٢١ ــ ٢٨ مجلة البعث الإسلامي العدد التاسع جمادى الثانية ١٤٠٥هـ فبراير، مارس ١٩٨٥م ندوة العلماء لكهنو.

(٥١) المرجع السابق مقال بعنوان تصور الأدب الإسلامي لندوة العلماء شمس تبريز خان ص ٥٥/٥٤.

(٥٢) البعث الإسلامي العدد الرابع ذو الحجة ١٤٠٤هـ/سبتمبر ١٩٨٤م أرض الحرم أحكامها ومصالحها كما يراها القرآن ص ٢٨ ــ ٣٢.

(٥٣) عبد البارى رؤوف، مجدد كامل ص ٤٠.

(٥٤) شيخ محمد أكرم، موج كوثر ص ٢٠٠.

(٥٥) المرجع السابق ص ٢٠١ وتاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند جلد ١٠ ص ٣٠٢ وما بعدها.

(٥٦) موج كوثر ص ٢٠١.

(٥٧) تاريخ أدبيات مسلمانان ص ٣٠٢.

(٥٨) أكابر علماء ديوبند ص ٤١، ١٥٠.

(٥٩) تاريخ أدبيات مسلمانان پاك وهند جلد ١٠ ص ٣٠٤

(٦٠) تاريخ أدبيات مسلمانان پاك وهند جلد ١٠ ص ٣٠٥

(٦١) نشرها الشيخ حكيم محمد مصطفى الذي خلف التهانوي في دعوته الإصلاحية.

(٦٢) نقلاً عن حافظ محمد أكبر. أكابر علماء ديوبند ص ٣٧.

(٦٣) المصدر السابق.

(٦٤) أكابر علماء ديوبند ص ٤١.

(٦٥) المصدر السابق ص ٤٣

(٦٦) **Sajan Lal,K., A Short History of Urdu Newspapars India 1964**

(٦٧) د. سيد عبدالله، جديد أردو نثر ص ١٣٩.

(٦٨) عبد الحق مالك، سر كَزست نقلاً عن الصحافة الإسلامية في الهند، رسالة ماجستير سليم الرحمن خان ص ١٣٥.

(٦٩) المرجع السابق ص ١٣٧.

(٧٠) شورش كشميرى، ظفر على خان ص ١٠٥ مكتبة چتان لاهور.

(٧١) تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند ٢٣

(٧٢) انظر عبد السلام خورشيد، داستان صحافت ص ٩٢.

(٧٣) سليم الرحمن خان، الصحافة الإسلامية في الهند ص ١٥٤.

(٧٤) أبو الحسن الندوي:المسلمون في الهند ص ١٨٢.

(٧٥) كاروان صحافت ص ١٣٨ ـــ صحافت پاك وهند مين ص ١٨٩.

(٧٦) وزير آغا، اردو ادب مين طنز ومزاح ص ٣٥١ وكذلك ٣٧٦.

(٧٧) سليم الرحمن، الصحافة الإسلامية في الهند ص ١٢٢.

(٧٨) الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية ص ١١٣.

(٧٩) ترجمان القرآن جـ ١ ص ٤.

(٨٠) مسعود عالم الندوي، تاريخ الدعوة الإسلامية في الهند ص ٢١٣.

(٨١) أبو الكلام آزاد، ثورة الهند السياسية ترجمة عبد الرازق مليح آبادي ص ١١/١٢. مطبعة النار سنة ١٣٤١هـ.

(٨٢) عبد السلام خورشيد، داستان صحافت ص ٩٤.

(٨٣) مجلة معارف عدد أكتوبر ١٩٣٢ نقلاً عن سليم خان، الصحافة الإسلامية.

(٨٤) عبد المنعم النمر، أبو الكلام آزاد ص ١٠٨.

(٨٥) انظر الخطة التي وضعها شبلي، سليم الرحمن الصحافة الإسلامية في الهند ص ٢٧٨.

(٨٦) شيخ عطاء الله، إقبال نامه ص ١٢٠ نقلاً عن الصحافة الإسلامية في الهند ص ٢٨٨

(٨٧) الصحافة الإسلامية ص ٣٩٥.

(٨٨) انظر الصحافة الإسلامية في الهند ص ٢٢٦.

(٨٩) عبد الماجد دريآبادى، آب بيتى مكتبة فردوس لكهنو ط أولى ١٩٧٨م.

(٩٠) صدق جديد عدد ٢٥ مارس ١٩٦٨م نقلاً عن المصدر السابق ص

.٢٣١

(٩١) جريدة صدق جديد ١٠ مارس ١٩٦٧م نقلاً عن المرجع السابق. ص ٢٣٥

(٩٢) لمزيد من التفصيل أنظر عبد السلام خورشيد، صحافت باكستان وهندمين الصفحات الخاصة بعبد الماجد.

(٩٣) أبو الحسن الندوى: الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية ص ٩٩ ط ١٩٦٨م الدار الكويتية

(٩٤) انظر مقالنا بعنوان «مصر في فكر اقبال» في كتاب إقبال العرب غلى دراسات إقبال جمع وتقديم د. ظهور أظهر، ط لاهور ١٩٧٨م.

(٩٥) انظر تفصيل ذلك في سمير عبد الحميد: إقبال وديوان أرمغان حجاز ص ٩ ــ ١٠٤، ط المكتبة العلمية ١٩٧٦م.

(٩٦) انظر د. عزام، ديوان الأسرار والرموز، ط دار المعارف ١٩٥٥ وسمير عبد الحميد، الأسرار والرموز دراسة وتحقيق مع إكمال الترجمة (ط المكتبة العلمية لاهور ١٩٧٨م وط دار الأنصار القاهرة ١٩٨١م).

(٩٧) انظر ترجمة د عزام لبيام مشرق، ط كراتشي ١٩٥١م.

(٩٨) انظر ترجمة د. حسين مجيب المصري بعنوان في السماء القاهرة ١٩٧٣م وترجمة ودراسة د. محمد سعيد جمال الدين رسالة الخلود أو جاويد نامه القاهرة ١٩٧٤م.

(٩٩) انظر ترجمة د. عزام ضرب كليم القاهرة ١٩٥٢م.

(١٠٠) انظر الترجمة والدراسة، إقبال وارمغان حجار (ط المكتبة العلمية ــ لاهور).

(١٠١) الترجمة العربية لعباس محمود.

(١٠٢) نقلاً عن أبو الحسن الندوي، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية، ص ٩٨/٩٩.

(١٠٣) ديوان بال جبريل.
(١٠٤) سمير عبد الحميد: إقبال وأرمغان حجاز ص ٢٥/٢٤.
(١٠٥) المقتطف مارس ١٩٣٨ عدد ٩٣.
(١٠٦) أبو الحسن الندوي، الصراع بين الفكرة ص ٩٦ — ٩٧.
(١٠٧) المرجع السابق ص ٩١ — ٩٢.
(١٠٨) المرجع السابق ص ٩٢.
(١٠٩) إكرام: موج كوثر الفصل الخاص بإقبال.
(١١٠) انظر M. Sadiq. A History of Urdu Lit . PP 361-362
(١١١) تجديد الفكر الديني ص ١٠٦ ترجمة عباس محمود.
(١١٢) ملخص عن: S.A.Wahid; Introduction to Iqbal pp. 24-89
(١١٣) الأسرار والرموز، ط دار المعارف.
(١١٤) محمد إكرام، موج كوثر ص ٣٠٦ — ٣٠٧ الطبعةالعاشرة لاهور ١٩٧٩م.
(١١٥) د. عزام، الأسرار والرموز ص ٩٧، ط دار المعارف.
(١١٦) انظر التفصيل في موج كوثر ص ٣٢٠ وما بعدها.
(١١٧) إقبال وأرمغان حجاز ص ٤٤ ومابعدها.
(١١٨) للمزيد من التفصيل انظرS.A.Wahid Iqbal,His Art and Thought p.63
(١١٩) انظر محمد طاهر فاروقي، خيابان إقبال، بشاور ١٩٦٦م.
(١٢٠) H.H.Bilgrami Iqbal's Mind and Thought p.84 Lahou 1954
(١٢١) عزام، إقبال، ص ١٣٢ — ١٣٤م.
(١٢٢) عزام، ترجمة ضرب كليم، ص ٩. ط القاهرة ١٩٥٢م.
(١٢٣) تجديد الفكر الديني ص ١٢٥.
(١٢٤) إقبال، مضامين إقبال ص ٩٦ كراتشي ١٩٥٧م
(١٢٥) تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود ص ١٧٥

ط القاهرة.

(١٢٦) سمير عبد الحميد، اقبال وأرمغان حجاز ص ١٩ ـــ ٢٠.

(١٢٧) المرجع السابق ص ٢٢.

(١٢٨) خطاب إقبال إلى المستشرق نكلسون نقلاً عن الأسرار والرموز، المكتبة العلمية ص ٢٦ ـــ ٢٧.

(١٢٩) المرجع السابق ص ٢٦.

(١٣٠) انظر ترجمة د. حسين مجيب المصرى، روضة السر الجديد، القاهرة ١٩٧٦م.

(١٣١) تاريخ أدبيات مسلمانان پاک وهند جلد ١٠ ص ٧٣ ومابعدها.

(١٣٢) هذا ملخص لبعض ماورد عن اقبال لشرح نظريته في ديوان الأسرار والرموز ـــ انظر الأسرار والرموز درسه وحققه وأكمل ترجمته سمير عبد الحميد ١١ ومابعدها (ط المكتبة العلمية لاهور)

(١٣٣) المرجع السابق ص ١٩.

(١٣٤) أيضاً ص ٢١.

(١٣٥) أيضاً ص ٢٣.

(١٣٦) عزام، الأسرار والرموز ص ٣٢.

(١٣٧) اختر حسين، ادب اور انقلاب ص ١٥.

(١٣٨) من ديوان بانگ درا.

(١٣٩) هست شان رحمت گيتي نواز آرزو دارم كه ميرم در حجاز «أسرار خودي».

(١٤٠) حسن الأعظمي، والصاوى شعلان، فلسفة إقبال والثقافة الإسلامية ص ٥٢ ط دار الفكر دمشق، ١٩٧٥.

(١٤١) المصدر السابق ص ٥٢.

(١٤٢) تحرر الشيخ الصاوى شعلان كثيراً في ترجمته الشعرية لأشعار إقبال

انظر ص ٨٢ ومابعدها المصدر السابق وص ١٦٣وما بعدها كليات إقبال ط ٣، يناير ١٩٧٧م لاهور.

(١٤٣) الترجمة للصاوى شعلان المصدر السابق ص ١٠٠، والأصل كليات إقبال ص ٢٠٣.

(١٤٤) انظر روائع إقبال لأبي الحسن الندوي ص ١١٢ ومابعدها ط الثالثة دار القلم ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م، وانظر فلسفة إقبال والثقافة الإسلامية ص ١٠٧ ومابعدها.

(١٤٥) روائع إقبال ص ١١٧.

(١٤٦) فلسفة إقبال ص ١٥٩.

(١٤٧) كليات إقبال ص ١٥٩.

(١٤٧) كليات إقبال ص ٥٢٥/٥٢٦.

(١٤٨) روائع إقبال ص ١١٩.

(١٤٩) نسيم قريشي، أردو ادب کی تاريخ ط دهلي ١٩٥٥م.

(١٥٠) تاريخ أدبيات مسلمانان پاك وهند جلد ١٠ ص ٩٦ ومابعدها.

(١٥١) المرجع السابق ص ٩٧.

(١٥٢) عنايت الله سوهودري. ظفر علي خان اوران كا عهد ص ١٠٣.

(١٥٣) المرجع السابق ص ٢٢٢.

(١٥٤) د. سيد رضوان على، ظفر على خان والملك عبد العزيز ص ٧ من بحوث المؤتمر العالمي عن تاريخ الملك عبد العزيز، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ١٠٤٦هـ/١٩٨٥م.

(١٥٥) عنايت الله سوهودري، ظفر على خان أوران كا عهد ص ٢٢٣.

(١٥٦) انظر التفاصيل في مقال د. سيد رضوان، ظفر على خان والملك عبد العزيز ص ١٥ ومابعدها.

(١٥٧) المصدر السابق ص ١٩ ــ ٢٠.

(١٥٨) الرسالة نشرت بجريدة زميندار في ١٧ يوليو ١٩٢٥م وانظر كتاب نسيم سوهودري، ظفر على خان ص ١٩٤م.
(١٥٩) د. سمير عبد الحميد. صفحات من تاريخ الملك عبد العزيز في المصادر الأردية تحت الطبع.
(١٦٠) نقلاً عن د. سيد رضوان، ظفر على خان ص ٢٩/٢٨ بتصرف.
(١٦١) نقلاً عن المصدر السابق ص ٣٦.
(١٦٢) شيخ محمد إكرام، موج كوثر ص ٢٥١، ط لاهور.
(١٦٣) تاريخ أدبيات مسلمانان ياك وهند الصفحات المتعلقة بآزاد.
(١٦٤) تاريخ أدبيات مسلمانان پاک وهند جلد ١٠ ص ٢٩٣.
(١٦٥) نگارشات آزاد ط دهلي.
(١٦٦) المصدر السابق ص ٣٥ ــ ٣٦ نقلاً عن تاريخ أدبيات مسلمانان پاک وهند جلد ١٠ ص ٢٩٤.
(١٦٧) موج كوثر ص ٢٠٤.
(١٦٨) مسلمان عورت، فريد وجدى أفندي ص ١٩٠ ترجمة مولانا أبي الكلام آزاد ــ ط ٣ بساط أدب لاهور ١٩٧٠م.
(١٦٩) موج كوثر ص ٢٦٤.
(١٧٠) تذكرة أبو الكلام آزاد، مرتبة فضل الدين أحمد مرزاي مكتبة عالية لاهور.
(١٧١) تذكرة ص ١٣٩.
(١٧٢) المرجع السابق ١٥٨.
(١٧٣) آزاد، إسلام كا نظرية جنگ جـ ١ ــ بساط أدب لاهور ١٩٨٧.
(١٧٤) آزاد، ترجمان القرآن المجلد الأول ص ٤٦ ــ ٤٨ والمجلد الثاني ص ٣٧ ط كراتشي.
(١٧٥) تاريخ أدبيات مسلمان جلد ١٠ ص ٢٩٥.

(١٧٦) ترجمان القرآن المجلد الأول ص ٤٠/٤٣.

(١٧٧) ترجمان القرآن مجلد أول ص ١٦٢ ومابعدها ص ٢١٣/٢٤٥ جلد دوم ٥٤/٥٤١.

(١٧٨) انظر ص ٢٩٦ تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند جلد ١٠ حاشية ٣.

(١٧٩) نلاحظ أن آزاد غير موقفه بعد انتهاء حركة الخلافة.

(١٨٠) انظر المرجع السابق ص ٢٦١ ومابعدها.

(١٨١) يلاحظ هذا في مسألة خلافة، وخطبات آزاد (بساط أدب) لاهور ط ١٩٨٧م.

(١٨٢) فضل الدين أحمد تذكره ص ٦.

(١٨٣) آل أحمد سرور، أدب اور نظرية ادب ص ٢٦٧.

(١٨٤) انظر نموذج لكتابات آزاد المليئة بالسجع شيخ محمد إكرام موج كوثر ص ٢٦٨.

(١٨٥) المرجع السابق ص ٢٦٩.

(١٨٦) ادبيات كرام: ناشر غلام على اند سنز لاهور.

(١٨٧) رسول رحمت: ترتيب مع اضافة غلام رسول محمد ناشر غلام اندسنز لاهور.

(١٨٨) موج كوثر ٢٧٢.

(١٨٩) انظر صفحات ١٩٩ ــ ٢٠٨ وهي توضح أسلوبه الذي يضمنه العديد من الاقتباسات من الشعر العربي والفارسي والأردي غياب خاطر مكتبة عاليه لاهور.

(١٩٠) شيخ إكرام، موج كوثر ذكر أبو الكلام آزاد.

(١٩١) المرجع السابق ص ٢٧٣.

(١٩٢) **Moh'd Sadiq; A History of Urdu Lit. P. 340**

(١٩٣) سليم اختر،اردو ادب كي مختصر ترين تاريخ ص ٢١٠.

(١٩٤) يرى د. محمد صادق أنها ٢٥ رواية بينما الرأي المذكوز لسليم أختر.

(١٩٥) نقلاً عن أدب اردو كا مختصر ترين تاريخ ص ٢٠٩ ــ ٢١٠.

(١٩٦) نقلاً عن: **A History of Urdu Lit. p.340**

(١٩٧) عبد الحليم شرر: فردوس برين ص ١٣٤ ــ ١٣٥ ــ ط فيروز سنز، لاهور.

النصوص

(نص ۱) میں بحمد للہ ایک پکا مسلمان تھا، مسلمان ہوں اور مسلمان رہوں گا۔ نگارمیں گذشتہ تحریروں سے مسلمانوں کو صدمہ پہنچا۔ ان پر حد درجہ اظہار ندامت کرتے ہوئے میں نے گذشتہ اکتوبر میں علماء اکابرین لکھنؤ کے مرتب کردہ توبہ نامہ پر دستخط کرائے جو تمام اخباروں میں شائع ہوچکا ہے... اب میں تمام المسلمین پر ظاہر کرتا ہوں کہ میں سچا مسلمان ہوں اور بالکل انہی عقائد کے ساتھ جو ایک حنفی مسلمان کے ہونے چاہئیں .... اور اب میں پھر اپنی تحریروں پر اظہار ندامت وافسوس کرتا ہوں۔

(نص ۲) "مسلمانوں میں صحابہ کا سا ذوق پیدا ہو جائے"

(نص ۳) شریعت ہی ساری دنیوی، اخروی، ظاہری و باطنی سعادتوں کی کفیل ہے۔

(نص ٤) دین متین ہی کے ظاہر و باطن کو نام شریعت و طریقت ہے جس طرح ظاہری اعمال کے لئے احکامات الٰہیہ فرائض وواجبات ہیں اسی طرح باطنی اعمال کے لئے بھی ہیں اور ہم ان دونوں کے ادا کرنے کے پابند ہیں ....

اس کے ساتھ ساتھ اور اسی طرح ضروری ولازمی حقوق العباد ہیں۔ تم پر اپنے والدین کے اپنے بیوی اور بچوں کے

اپنے احباب کے اور کاروباری تعلق رکھنے والوں کے حقوق بھی کما حقہ ادا کرنا فرض ہے۔ ان میں ذرہ برابر بھی کوتاہی کروگے تو تعلق مع اللہ کی تم کو ہوا تک نہ لگے گی چاہے عمر بھر ہی کیوں نہ مروجہ اسی تصوف کے مجاہدوں، نوافل و وظائف میں سر مارو۔ خدا کی مخلوق کو ناراض کرتے ہوئے فقط خدا کو راضی کرلو۔ ایں خیال است محال است۔

(نص ۵) بھائی میں تو اپنی مجلس کو بزرگوں کی مجلس نہیں بنانا چاہتا ہوں۔ آدمیوں کی مجلس بنانا چاہتا ہوں۔

(نص ۶) میں تو کہا کرتا ہوں صاحب بننا آسان ہے ملک التجار بننا آسان ہے، بزرگ بننا آسان مگر انسان بننا مشکل اور یہ بھی کہتا ہوں کہ بزرگ بننا ہو، ولی بننا ہو، قطب بننا ہو تو کہیں اور جاؤ، اگر انسان بننا ہو تو میرے پاس آؤ میں انسان بناتا ہوں۔

(نص ۷) ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں

(نص ۸) ہست دینِ مصطفےٰ دینِ حیات
شرع او تفسیرِ آئینِ حیات

(نص ۹) اھل حق را رمزِ توحید از بر است
در آتی الرحمٰن عبداً مضمر است

تا ز اسرار تو بنماید ترا
امتحانش از عمل باید ترا
دین از و حکمت ازو آئین از و
زور ازو قوّت ازو تمکین ازد
(نص ۱۰) اے کہ در زندانِ غم باشی اسیر
از نبی تعلیم " لاتحزن" بگیر
(نص ۱۱) خوفِ حق عنوانِ ایمان است وبس
خوف غیر از شرک پنہاں است وبس
(نص ۱۲) نقطۂ نوری کہ نام او رخودی است
زیر خاک ما شرار زندگی است
(نص ۱۳) "خودی ایک پُراسرار شیَ ہے ، انسان فطرت کی لامحدود
کیفیات کی شیرازہ بندی ہے ...."
(نص ۱٤) آن فقیہ ملّت سے خوار گان
آن امام اُمّت بے چار گان
بے نیاز از محفل حافظ گذر
الحذر از گوسفندان الحذر
(نص ۱۵) کرے یہ کافر ھندی بھی جرأت گفتار
اگر نہ ہو امرائے عرب کی بے اَدبی

یہ نکتہ پہلے سکھایا گیا کس اُمت کو
وصالِ مصطفوی، افتراقِ بولہبی!
نہیں وجُود حدُود ثغور سے اس کا
محمّد عَربی سے ہَے عَالم عربی!

(نص ۱۶) تمہیں معلوم بھی ہَے میں کس دنیا میں رہتا ہوں
عرب ہے آسمان میرا زمین ہندوستان اپنی

(نص ۱۷) گنبد کانگریس میں آج گونج رہی ہَے یہ صدا
نیشلسٹ ہَے وہی ضد ہو جسے غار سے

(نص ۱۸) نجدی نے بچھادی ہے یثرب کی حویلی میں
سُنّت کی چٹائی پر توحید کی شطرنج
غیروں ہنساتے ہو اپنوں کو رلاتے ہو
کب تک یہ مسلمانو آپس میں شکرنج

(نص ۱۹) داخل ہو مدینے میں ابنِ سعُود آج
پھر جوش پر ہَے رحمت رب ودود آج
توحید کا عرب میں علم سربلند ہَے
قائم ہوئی ہیں شرع نبی کی حدود آج
ہیں غازیانِ نجد پیغمبر کے پاسبان
یثرب میں خیمہ زن خدا کے جنود آج

آتے ہی مسجد نبوی میں پڑھی نماز
کیا لطف دے گیا ہے رکوع و سجود آج

(نص ۲۰) گومتی جس موج رنگارنگ کا گہوارہ ہے
یہ کہیں بہتی بہاتی ٹیمز سے آئی نہ ہو
گومتی ہنگامہ شب شوکت علی کے دم سے ہے
گر نہ شوکت تو یہ ہنگامہ آرائی نہ ہو
شیعوں اور سُنیوں میں ہو چلا ہے اتحاد
یہ بھی ایک سازش کہیں یارو کلیسائی نہ ہو
نجدیوں پہ تھوپ دو الزام توہینِ حرم
خواہ انہوں نے برجی اسکی ایک بھی ڈھائی نہ ہو
نجدیوں کی فاتحہ کیونکر پڑھیں کے اہل وجد
جب خلافت کی دکان پہ کوئی حلوائی نہ ہو

(نص ۲۱) حرم والوں کی جمعیت پریشاں ہو نہیں سکتی
کہ ہے اس دور میں شیرازہ بند ابنِ سعود
پسند آیا ہے رب کعبہ کو پانچوں نمازوں میں
قیام اس کا قعود اس کا رکوع اس کا اور سجود
روایات سلف میں جان ڈالی اسکے ایماں نے
دلیل آخری ہے حیدر اوّل کی وجود

عرب کو ایک مرکز پہ سیارت اس کی لائے گی
علم لہرائے گا اس کی فضا پہ دیروزا
نشاں بردار حق ہو وہ ٹکرایا ہے باطل سے
لرز جاتے ہیں سنکر طنطنہ گردہِ یہود
شریعت کی نگہبانی ہوئی ہو جس کو ارزاں
نہ کیوں پھر ساتھ دے ہر حال میں رب ودود اسکا

(نص ۲۲) پھر لا رہا ہوں وجد میں دیوار و در کو میں
پھر یاد کر رہا ہوں ابنِ سعود کو
پھر تاکتی ہے گردن آہو دشت نجد
تار کمند رحمت رب ودود کو
ابرو کے اک اشارہ پہ اس نے دیا بکھیر
باطل کی کارگاہ کے تار اور پود کو
سر پہ عقال سلطنت اور دوش پہ کلیم
بھولا نہیں وہ عہد سلف کے عبود کو

(نص ۲۳) عربی زبان نہ صرف مسلمانوں کی مذہبی زبان ہے بلکہ مسلمانوں کی جان عنصر جو کچھ کہو عربی ہے مسلمانوں کے تمام علوم و فنون اس خزانہ میں محفوظ ہیں لیکن کتنے افسوس کی بات ہے کہ آج اس بے بہا خزانہ پہ یورپ کا قبضہ ہے اور مسلمان خالی ہاتھ اس.

کی اس جرأت کو تک رہے ہیں۔ درحقیقت مسلمانوں کی اس غفلت سے عرب کا تمام سرمایہ تباہ ہونے والا تھا اگر یورپ اس کی حفاظت پر آمادہ نہ ہو جاتا۔ تاریخ و آداب کی وہ بے بہا کتابیں جن کے الگ کر دینے کے بعد عرب اور مسلمانوں کا کچکول خالی ہو جاتا ہے صرف یورپ کی سرپرستی سے آج دنیا میں نظر آ رہی ہیں۔

(نص ۲۴) مسلمانوں کے لئے ہر شے ان کے قریب میں ہے پس اگر وہ آجکل پولیٹکل زندگی اپنے اندر پیدا کرنا چاہتے ہیں تو اس کی جگہ اس شے ہی کو کیوں نہ پیدا کر لیں جو نہ صرف پولیٹکس بلکہ قومی اعمال کی ہر شاخ کو زندہ کر دے۔

(نص ۲۵) قرآن کریم نماز اور وضو کے فرض بتانے کے نازل نہیں ہوا بلکہ وہ انسانوں کے لئے ایک کامل و اکمل قانون کی حیثیت رکھتا ہے جس سے انسانی زندگی کی باہر نہیں بس مسلمانوں کی ہر وہ بات اور ہر وہ عمل جو قرآنی تعلیم پر نہیں ہو گا ان کے لئے کبھی موجبِ فوز و فلاح نہیں ہو سکتا۔

(نص ۲۶) مسلمانوں کا تمام کاروبار خدا سے ہے اور خدا کے سوا جو کچھ ہے وہ ان کے لئے اصنام و طواغیت یعنی بُتوں کا حکم رکھتا ہے بس جب تک وہ خدا کے آگے نہیں جُھکیں گے دنیا کی کوئی چیز

ان کے آگے نہیں جھکے گی۔

(الف ۲۷) ان کو اپنا نصب العین صرف اسلام کو بنانا چاہیئے اور ساری طاقت اس میں صرف کرنی چاہیئے۔ کہ وہ طرف سے ہٹ کر صرف اسلام کے مطیع اور رفقاء ہو جائیں۔ اسلام ان کے لئے صحیح پولٹیکل کی راہ نکالے گا تعلیم کا اخلاء و خصائل میں تبدیلی پیدا کرے گا اور تمام باتیں جن کو ترقی یافتہ قوموں میں دیکھ کر وہ للچا رہے ہیں وہ باتیں ان میں بھی پیدا ہو جائیں گی۔

ھذہ تذکرۃ فمن شاء اتخذ الی ربہ سبیلا"۔

(الف ۲۸) "غالباً اُردو میں یہ اپنی طرز کا پہلا ناول ہے۔ ہمارے مسلمان دوستوں نے اس ناول کو حد سے زیادہ پسند کیا۔ اس ناول نے قوم اسلام کے وہ کارنامے دکھلاتے جو بجھے ہوئے جوشوں اور پژمردہ دلوں کو از سرِ نو زندہ کر سکتے ہیں اس کا ہر جملہ رگ حمیت اسلامی کو جوش میں لاتا تھا اور یقین ہے کہ وہ حضرات جنہوں نے غور سے اور شوق سے اس ناول کو پڑھا ہے اوّل سے آخر تک غور فرمایا ہے ان کے دلوں میں قومی جذبہ جوش مار رہا ہوگا۔ اور ترقی پر تلے بیٹھے ہوں گے۔"

الفصل الثاني عشر

الأدب الأردي بعد التقسيم

أولًا : الظروف السياسية والاجتماعية وأثرها على الأدب الأردي.
ثانياً : نظرة سريعة على الأدب الأردي في الهند وباكستان واتجاهات الأدب الأردي المعاصر.
ثالثاً : اتجاهات المفكرين الإسلاميين:
١ ـ أبو الأعلى المودودي: الجوانب الفكرية في كتاباته، وأدب المقالة الإسلامية.
٢ ـ أبو الحسن الندوي والفكر الإسلامي الحديث.
رابعاً : الرواية الإسلامية ومكانتها في الأدب الأردي.
نسيم حجازي وروایاته الإسلامية.
خامساً : اتجاهات الصحافة الأردية الإسلامية.
سادساً : الشعر الأردي بين هجوم التيارات الوافدة والأصالة الإسلامية.
حفيظ جالندهري وشاهنامه إسلام.

الفصل الثاني عشر
الأدب الأردي بعد التقسـيم
بعد ١٣٦٦هـ/١٩٤٧م

أولاً : الظروف السياسية والاجتماعية وأثرها على الأدب الأردي

لم تستمر الوحدة الهندوكية الإسلامية، ولم يستطع المسلمون والهنادكة أن يعملوا معاً من أجل تحقيق هدف سياسي وحضاري مشترك، فقد كان لكل منهما طريقه المنفصل الذي قاد كلًّا منهما إلى أهداف جديدة، وحاول التابعون لحزب المؤتمر بكل جهد أن يجعلوا من الحرية السياسية فقط هدفهم الأعلى، وحاولوا أن يجمعوا المسلمين تحت رايتهم إلّا أن قلب الأمة المسلمة وعقلها رفضا هذا الأمر، وجعل المسلمون هدفهم في النهاية هو التحرير السياسي الذي يكون وسيلة لتحرير الإسلام وإحياء الحضارة والثقافة الاسلامية.

ومع بقاء الإحساس بضرورة الوحدة الإسلامية الكبرى بين بلاد العالم الإسلامي إلّا أن الظروف السياسية التي سيطرت على البلاد من جهة والظروف التي مرّ بها العالم الإسلامي من جهة أخرى جعلت المسلمين في الهند يركزون على إصلاح أوضاعهم الداخلية، ووعت الأمة الإسلامية بالهند درس التاريخ، وقرّرت أن تركز كفاحها على الحفاظ على كيانها كأمة مسلمة، وأثمرت هذه الجهود عن نظرية باكستان(١).

وكان اتجاه المسلمين لإقامة دولة خاصة بهم ضرورة بعد ازدياد هجوم الكتاب الهنادكة الذين استباحوا دماء المسلمين، وسلكوا سلوكاً عدائياً، وهاجموا تعاليم القرآن الكريم والسيرة النبوية وشعائر الإسلام وكوّنوا جماعات تهدف إلى هندكة المسلمين، ولم يقتصر الأمر على جماعات آرية سماجي أو شدهي أو سنكهتن، بل شمل أيضاً زعماء الهند والهنادكة الذين هاجموا

المسلمين وهاجموا الجهاد الإسلامي لدرجة أن الشيخ محمد على ثار وكتب عدة مقالات في جريدة «همدرد»، وألقى خطبة في المسجد الجامع بدهلي وطلب من علماء المسلمين الكتابة عن الجهاد الإسلامي(٢).

وخاضت الأردية الصراع بل تحولت إلى مايشبه اللعبة في يد السياسيين، ومن المعروف أن الأردية وتطورها أمر كان في الثلاثمائة سنة الأولى من عمرها في يد المسلمين ثم ظهر أدباء بارزون من غير المسلمين في الأردية في منتصف القرن التاسع عشر الميلادي وتطور الأمر إلى أن احتل بعض الأدباء من غير المسلمين مكانة الصف الأول جنباً إلى جنب مع المسلمين وذلك في القرن الحالي.

ورغم أن الأردية كانت اللغة الرسمية لسكان المناطق الشمالية حتى من غير المسلمين طوال القرن ١٩ الميلادي إلّا أن ظهور بعض التنظيمات المضادة للأردية كان بادرة خطر عبّر عنها سيد أحمد خان منذ وقت طويل(٣).

وبعد قيام باكستان وفي الهند أصبحت الأردية هي إحدى اللغات المذكورة في الجدول الثامن في الدستور الهندي وهي كأمير يحتفظ بلقبه دون أن تكون له إمارة(٤)، وهذه الجملة تكفينا عناء شرح وضع الأردية في الهند، ومن الظريف أن الجمعيات الإسلامية مثل «جماعت إسلامي» في الهند لاتعتبر الأردية من الملامح الأساسية للإسلام بالهند، وقد بدأت في إصدار أدب ديني بالهندية أيضاً، فعندهم الأساس هو الإسلام وليس الأردية، كما أن هناك بعض الأدباء المسلمين في الأردية يريدون تطبيق الحروف الديوناكَرية على الأردية بدلاً من الحروف العربية، وهم يركزون على محتوى اللغة ذاتها ومضمونها لاشكلها الخارجي.

وعلى كل حال فأدباء الأردية في الهند يدقون كل يوم نواقيس الخطر الذي يهدد نظام التعليم الأردي بالانهيار الكامل، كما أعلنوا أن كتابة الأردية بحروفها العربية أمر هام وضرورى ولا يمكن القضاء عليه أو مناقشة الأمر في صالح الخط

الديوناكَرى(*) أو الحروف اللاتينية. ويدعو أدباء الأردية إلى تطوير الذاتية اللغوية والشعور اللغوى لدى المجتمعات الناطقة بالأردية، وإلى بذل جهود بناءة في تأسيس مؤسسات تعليمية أردية وإقرارها كلغة رسمية في مناطقها المعروفة مثل يوبي، بيهار، اندهرا برديش ودهلي وغيرها، وإذا كانت الهند قد أعلنت نفسها دولة علمانية فإن بقاء الأردية في الهند مرتبط بفكرة الوطنية الهندية، والأردية نوع من الاختيار والامتحان للقوى العلمانية في المجتمع، فإذا فشلت في الحفاظ على الأقليات اللغوية فهذا مؤشر على الانتصار النهائي لقوى الظلام ويقول الدكتور مسعود حسين خان: من بين الجماعات المهتمة بالأردية أناس يعتقدون أن الحفاظ على المعتقدات الدينية أهم من الحفاظ على الوسيلة التي تعبر عنها لأن «المعنى» أهم من الشكل الكتابي **Phoneticentity** للكلمة ولكننا نعرف أن اللغة هي البناء **Structure** وهي أهم جانب من ملامح السلوك الإنساني وهي الشخصية في الحركة، وفصل المجتمع المتحدث بلغة عن هذه الشخصية أو السلوك معناه فصله عن جذور ثقافته(٦).

أمّا الوضع في باكستان فقد اختلف إذ تغيرت الظروف تماماً وقبلت أقاليمها اللغة الأردية لغة رسمية ولغة قومية إلّا أن الأمر لم يستمر طويلاً، وبدأت النزعات الإقليمية في الظهور فاعترفت باكستان باللغة البنغالية لغة رسمية جنباً إلى جنب مع الأردية، وكان هذا أول معول في جسد النظرية الباكستانية، ثم كان انفصال باكستان الشرقية عن باكستان الغربية وظهور دولة بنجلاديش(٧).

ورغم كل الصعاب فالأردية تشق طريقها بثبات داخل باكستان فهي لغة التعليم ولغة الصحافة ولغة الآداب والفنون، وإذا كانت بعض الأفكار الاشتراكية والشيوعية بدأت تضغط على المثل والقيم الإسلامية للأدب الأردى في محاولة لإبعادها عن ساحة الأدب، فإن الأدباء المسلمين حاولوا ــ ويحاولون بكل قوة

(*) وهو الخط الذي تكتب به الهندية.

ـــ الثبات في ساحة الأدب رغم سيطرة أصحاب المذاهب الأدبية الدخيلة على بعض المؤسسات الأدبية الحكومية، مما ساعدهم وهيأ لهم فرص الدعوة إلى مذاهبهم الهدامة، والدعوة إلى الأدب الذي لا يحمل رسالة في الحياة[٨].

ثانياً : نظرة سريعة على الأدب الأردي في الهند وباكستان واتجاهات الأدب الأردي المعاصر

١ ـــ الهنـد :

بعد تقسيم شبه القارة، وقيام باكستان كان من الطبيعي أن يواجه المتحدثون بالأردية في الهند قضايا ومسائل عديدة من أهمها قضية التعليم، قضية الكتابة والتأليف والنشر وغيرها، إذ لاتسمح أحوال المسلمين وظروفهم المعاشية والمالية بإقامة مؤسسات خاصة بهم، وإذا حدث وقاموا بهذا وصفوا بأنهم طائفيون وأعداء للوطن، وانتهت المؤسسات الكبرى التي كانت تعمل على تطوير الأردية ونشرها مثل الجامعة العثمانية، ودار الترجمة، ودار التصنيف والتأليف الملحقة بها، أما دار المصنفين أعظم كَره فقد ظلت في عملها معتمدة على بيع مطبوعاتها عن التاريخ الإسلامي والثقافة الإسلامية، وبتعاون أهل الخير وظلت سبل الدخل فيها محدودة.

ولا شك أن المتحدثين بالأردية، وطلبة الأردية، وأساتذة الأردية، وشعراء الأردية، وأدباء الأردية يكافحون من أجل حماية لغتهم كفاحاً مستميتاً، ولا يفهم من هذا أن عصر البحث والإبداع العلمي والأدبي قد انتهى في الهند، لا... بل على العكس فإن ماقارنّاه بإنتاج ثلاثين سنة مضت قبل عام ١٣٦٧/١٩٤٧ فإنه مشجع للغاية، ويستحق التقدير ولا شك أن العمل الأدبي لم يمض مواكباً للعمل العلمي نظراً لظروف الأديب، وظروف القارىء وظروف الناشر كلّها مجتمعة مع ظروف هجرة الأدباء إلى باكستان كي يستطيعوا نشر إنتاجهم الأدبي وسط شريحة عريضة من القراء.

وقد نشرت بعض البحوث في جامعات هندية مثل الجامعة الإسلامية في علي كرهـ وجامعة دهلي تناولت موضوعات أدبية عن إقبال، وحالي، وغالب، واللغة الأردية وآدابها، وظفر الشاعر آخر سلاطين المغول، بالإضافة إلى أنماط الشعر الأردي .والأردية في أقاليم الهند.

كما اهتم بعض الباحثين بنشر وتحقيق المخطوطات القديمة واهتم بعض الأدباء بإعادة نشر كتب النقد الأدبية مثل آب حيات لمحمد حسين آزاد، وگل رعنا لعبد الحي، وشعر الهند لعبد السلام الندوى، كما نشر أدباء الأردية أبحاثاً أدبية مثل مدرسة دهلي الشعرية (دهلي كادبستان شاعرى) ومدرسة لكهنو الشعرية (لكهنو كادبستان شاعري) وصدرت طبعات من بعض الكتب التي نشرت في باكستان في الهند أيضاً، وبدأت دور النشر في الهند تطبع ماتراه مناسباً من كتب أدبية صدرت في باكستان.

ولابد أن نوضح هنا نقطة هامة وهي أن ماينشر من أبحاث ومقالات في المجلات الأردية تناول في معظمه دراسات تحليلية، وتناول بعضه أبحاثاً نظرية تشير إلى اللغة الأردية في نطاق محدود ولا تظهر علاقتها وصلتها الخاصة بالمسلمين وتمضى كتابات الأدباء والنقاد في ظل القومية الهندية وبأسلوب يسوده طابع الاعتذار والضعف حتى ان الأردية أصبحت «لغة سلبية» في مقابل اللغات الأخرى، ونتيجة لهذا بدأت عناصر اللغة العربية والفارسية تقلّ في الأردية تدريجياً، ولابد أن نشير هنا إلى أن جمعية تطوير اللغة الأردية ومقرّها على گرهـ تدعم الحركة الرامية إلى حماية اللغة الأردية وتصدر مجلة باسم «اردو ادب» وتنشر بعض الكتب الأدبية.

وقد اهتم الأدباء المسلمون بالهند بنشر الآداب التي تحكي عن التراث الثقافي والحضاري للمسلمين وكفاحهم من أجل الحرية، وخاصة حرية شبه القارة الهندية، فقد صدرت الترجمة الأردية لكتاب أبي الكلام آزاد **India Wins**

Freedom عام ١٣٨١هـ/١٩٦١م وقبلها نشر د. محمد غدير كتابه مساهمة الأردية في نشر المذاهب الأخرى بالإضافة إلى الإسلام (إسلام كى علاوه مذاهب كى ترويج مين اردوكا حصه) ونشر د. سيد عابد حسين كتابه قضية الثقافة القومية «قومي تهذيب كامسئلة» ونشر إمداد صابرى كتاب شعراء الجهاد في عام ١٢٧٣ ـ ١٢٧٤هـ/١٨٥٧م (١٨٥٢كى مجاهد شعراء)، هذا بالإضافة إلى العديد من الأبحاث التي نشرت وتعالج موضوعات الأدب الأردي والنقد الأدبي في الأردية(١٠).

أما الشعر الأردي في الهند فقد مضى على لسان الشعراء بعد عام ١٣٦٧هـ/١٩٤٧م إلّا أن مسألة الهجرة احتلت مساحة عريضة في أشعارهم، فبعد عام ١٣٦٧هـ/١٩٤٧م تحولت المعاني الشعرية عما كانت عليه، فحملت سمات الحسرة واليأس بعد أن كانت تحمل سمات الأمل والرجاء وسيطرت عاطفة الحرمان والقلق على موضوعات الشعر، وعبر الشعراء عما أحاط المجتمع من ظروف صعبة بعد التغيرات الاجتماعية التي طرأت على المسلمين داخل المجتمع الهندي.

كل هذا دفع الأدباء إلى كتابة مؤلفات توضح تأثير المسلمين ليس على اللغة فقط بل على لغات الهند الأخرى من مثل: مساهمة المسلمين في الأدب البنغالي (بنگالى أدب مين مسلمانون كاحصه) امير خسرو كشاعر هندى. (أمير خسروبحيثيت هندي شاعر) الهند في نظر أمير خسرو (هندوستان امير خسروكي نظر مين) مساهمة كشمير في الشعر والأدب الأردي (اردو شعر وأدب مين كشمير كاحصه) وغيرها.

وقام الأدباء يكتبون عن الحضارة القومية والثقافة القومية وعن المسلمين في الهند، فأصدرت دار المصنفين (هندوستان عربون كي نظر مين)، الهند في رأى العرب، (هندوستان كي عهد وسطي كافوجي نظام). النظام العسكرى

للهند في العصور الوسطي (هندوستان كي مسلمان حكمرانون كي عهد كي تمدن جلوى) نظرة على الثقافة في عهد الحكام المسلمين بالهند، وأيضاً المآثر الثقافية لعهد حكام المسلمين بالهند.

كما درس بعض الباحثين موضوع المصادر الهندية للعلوم الإسلامية.

٢ ــ باكستان :

يختلف الوضع في باكستان عمّا هو عليه في الهند بالنسبة للغة الأردية فقد نشرت آلاف الروايات والقصص والأشعار والأنماط الأدبية الأخرى منذ قيام باكستان وحتى زماننا إلّا أنه من ناحية الإبداع الأدبي، فالأمر يحتاج إلى نظرة، فالرقي الأدبي في باكستان قد اتخذ مساراً أفقيًّا بدلاً من المسار الرأسي، وسيطر النقد الأدبي على كتابات الأدباء، وقلّ الإبداع الأدبي ذاته، اتجه د. وحيد قريشي ود. جميل جالبي ود. غلام حسين ذو الفقار ود. فرمان فتح يورى ود. عندليب شاداني وهم من الأدباء الكبار إلى النقد بينما اتجه بعض الأدباء الآخرين إلى ترتيب مقالات لأدباء غيرهم ومنهم د. سيد معين الرحمن، ورفيع الدين هاشمي وطاهر تونسوي وغيرهم كثيرون.

ولا يفوتنا هنا أن نذكر أعلاماً من أعلام الأدب الأردي ممن أجادوا الكتابات الأدبية ومنهم د. سيد عبدالله، ود. وزير أغا ود. عبادت بريلوي، وجيلاني كامران وسليم أحمد، وفيض أحمد فيض وهو ناقد وشاعر، وغيرهم.

وقد اهتم هؤلاء الأدباء بالكتابة عن إقبال إلّا أن البعض وقف حياته لدراسة إقبال والكتابة عنه مثل بروفيسر محمد منور وساعدته معرفته للعربية والفارسية على بيان الجوانب الفكرية لشعر إقبال وكشف جذورها.

ولاشك أن النثر الأردي قد تطور وشهد رقيًّا ملحوظاً وسوف نتناول هذا الأمر

بالتفصيل في حديثنا عن الرواية الأردية وأدب المقالة والشعر الأردي كل في موضعه بإذن الله.

ولا شك أن الأدب الأردي مثله كأي أدب خضع للتأثيرات الخارجية، إلّا أن الأدب الأردي الذي بدأ إسلاميًّا واستمر هكذا ظل يحافظ على أصالته ويدافع عنها في وجه التيارات الدخيلة، فأديب الأردية أديب مسلم، وهو في كتاباته يحمل أدب الدعوة والدين مع الأدب العام الذي لا يخرج عن حدود الدين(١٢).

وساعدت وسائل المواصلات والاتصالات والنشر وغيرها في وصول المذاهب الأدبية الغربية إلى أدباء الأردية في باكستان؛ وهو مارفضه الأدباء المسلمون الذين وضعوا القرآن الكريم مَثَلُهم الذي يجب أن يحتذوه كأدباء مسلمين، فالقرآن الكريم يوجه الأديب المسلم إلى البعد عن لهو الحديث، هذا بينما ابتعد أدباء المدارس الدخيلة عن الأساس الفكرى للأدب الإسلامي المتمثل في التصور الصحيح للحياة، وهو ماقدمه للقاريء دعاة الإسلام في شبه القارة والمجاهدون المسلمون، فكانوا قناديل أضاءت دروب الأدب الأردي الإسلامي، وقد أشرنا قبلاً إلى شاه ولي الله وأدباء حركة الجهاد الإسلامي التي تزعمها سيد أحمد شهيد، ثم الأدباء الذين قادوا حركة عليكَره الإسلامية وحركة ندوة العلماء، والذين سبق أن فصّلنا الحديث عنهم وإقبال وأبو الكلام آزاد وغيرهم ممن سنتحدث عنهم في هذا الفصل.

وقد قام بعض الأدباء في باكستان من أمثال نعيم صديقي، وأسعد كَيلاني، وماهر القادري وأصدروا مجلة «جراغ راه» و «جهان نو» و«فاران» وكانت هذه المجلات تنشر الأدب الإسلامي الذي كتبه الأدباء في باكستان وظهرت حركة الأدب الإسلامي في عام ١٣٦٨هـ/١٩٤٨م في مواجهة نظريات الأدب الدخيلة إلّا أن فكرة الأدب الإسلامي أو ماهية الأدب الإسلامي لم تكن واضحة في أذهان أولئك الذين قاموا برعاية هذا الأدب، وعرض نعيم صديقي في مجلة

«جراغ راه» لائحة تم بموجبها تشكيل هيئة باسم «حلقة أدب إسلامي» اجتمع على أثرها خمسة وعشرون أديباً وقعوا على الميثاق الخاص بتشكيل هذه الهيئة(١٤) وكانت مجلتا جراغ راه وجهان نو هما لسان حال «حلقة أدب إسلام» وقد تعرضتا للتوقف ثم صدرتا بعد ذلك.

كانت جراغ راه تنشر مقالات علمية وأدبية، كما نشرت «جهان نو» عام ١٣٧٠هـ/١٩٥٠م ولأول مرة عدداً خاصًّا تناول القصة الأردية بعنوان «أفسانه نمبر» وكان هذا العدد ضربة لمعارضي الأدب الإسلامي من أصحاب المذاهب الدخيلة فقد أوضح لهم أن الأدب الإسلامي ليس مجرد مقالات أو شعر، بل يمكن أيضاً أن يتناول موضوعات القصة وبطريقة رائعة. وتضمن العدد الخاص بالقصة مجموعة قصص قصيرة حديثة.

وقد انضم بعض أدباء الهند من أمثال شفيق جونبورى، وعرشى بهوبالي إلى جماعة الأدب الإسلامي، كما نجا أبو المجاهد زاهد، وحفيظ ميرتهى، ومحمود فاروقي، وأصغر على عابدي، وحسّان كليمي من سموم الأدب الاشتراكي الشيوعي، وارتبطوا بحلقة أدباء الإسلام، وكتبوا جميعاً أدباً عارضوا فيه الشرك والإلحاد والاشتراكية والشيوعية(١٥).

جعل الأدباء الباكستانيون من موضوعات «الفسادات»(*) بين المسلمين والهنادكة والاضطرابات التي دارت بينها، والهجرة من الهند إلى باكستان موضوعات لأدبهم، ثم كان موضوع المطالبة بالنظام الإسلامي هو الشغل الشاغل لهم.

وأصدرت مجلة «جراغ راه» آخر عام ١٣٧١هـ/١٩٥١م عدداً خاصًّا بالشعر، تناول أشعار الشعراء الاسلاميين في شبه القارة بأكملها من أمثال، ماهر

(*) الاضطرابات وأعمال العنف والقتل.

القادرى، أسد ملتان، نعيم صديقي، عرشي بهوبالي، ملك نصر الله خان، أعظم أديب، كوثر نيازي، شميم جاويد، مسعود جاويد، عاصي كرنال، صادق القادرى، طالب حجازى، فرياد شاه يورى، عروج قادري، نجم الإسلام، أبو المجاهد زاهد، أكمل يزداني، حسّان كليمي، وكذلك حفيظ جالندهري، وأثر صهبائي، وسيماب أكبر آبادي، وجكَر مراد آبادي وأمين حزين وغيرهم.

ومع مرور السنوات برز أدباء شبان مَثَّلوا الأدب الإسلامي بشقيه نثراً وشعراً، ونشرت أشعارهم الإسلامية وكتاباتهم الإسلامية، وحدث تقارب بين الأدباء الإسلاميين في باكستان والهند من أمثال ابن فريد، م نسيم، أنور صديقي، نجاة الله صديقي، افتخار أعظمي، وفاروق بانسباري من الهند، ومن باكستان بروفيسر عبد الحميد، وبروفيسر خورشيد أحمد، وأبو الخطيب، وكوثر نيازى، وشميم جاويد ومسعود جاويد، وحميد الله صديقي، وعماد الحق، ولاله صحرائي، ورشيد كوثر فاروقي وغيرهم وكان على رأس الأدباء المسلمين ثلاثة من أساتذة جامعة عليكره هم بروفيسر ضياء أحمد بدايوني، والدكتور محمد عزيز، والبروفيسر ظفر أحمد صديقي كما برز في باكستان بروفيسر حسن عسكرى، والدكتور جاويد إقبال، والأديب شوكت سبزاوري، والدكتور سيد عبدالله، وإحسان دانش، وأثر صهبائي، ورئيس أحمد جعفري، والشيخ عبد الرحيم أشرف، وإحسان إلهي ظهير.

كما صدرت مؤلفات مستقلة للمودودي، ولأبي حسن الندوي، وأمين أحسن إصلاحي، ومسعود عالم ندوي، وماهر القادري، ونعيم صديقي، وأسعد كيلاني، وإحسان إلهي ظهير، وكتب المودودي عدة مؤلفات سنفصل عنها الحديث في حينه، وكتب أمين أحسن إصلاحي كتابه «باكستاني عورت دوراهى بر» المرأة الباكستانية في مفترق الطرق ــ وهو كتاب أدبي رائع، كما نشر كوثر نيازي مجموعة شعرية بعنوان زركُل «ذهب الورد» أما مسعود عالم الندوي فكتب «عدة أشهر في ديار العرب» كما نشر سلسلة من المقالات بعنوان «في الزنزانة» كما

نشر ماهر القادري حتى سنة ١٣٧٣هـ/١٩٥٣م ٢٢ كتاباً منها «الجنة» و «درّ يتيم» وهي رواية ترسم صورة جميلة للسيرة النبوية الطاهرة، وكتب نعيم صديقي نثراً فكاهيًّا نقديًّا بالإضافة إلى مجموعات شعرية ومعظم إنتاجه كتبه من داخل السجن، ونشر مجموعة قصصية بعنوان «النار الباردة» كما نشر كتاباً عن السيرة في جزأين، أما أسعد كيلاني فكتب مجموعات قصصية قصيرة باسم «ايك عورت دوملك» «امرأة وبلدان» وكتب بعدها عدة روايات منها «على أبواب جهنم» و «أولاد آدم الثلاثة»(١٦).

ومن الأشعار التي نظمها ماهر القادري نذكر العناوين التالية:

سوئي مدينة (صوب المدينة) نغمه حرم (أنشودة الحرم) إسلامي دستور، قرآن كي فرياد (نداء القرآن) زعيم مصر حسن البنا، مغرب تهذيب (الحضارة الغربية) علماء كرام سى (إلى العلماء الكرام) إيك ملحد انقلابي شاعري (إلى شاعر ثورى ملحد).

أمّا نعيم صديقي فكتب في الموضوعات التالية: التوحيد الثوري ــ الإمبريالية ــ أنشودة السجن ــ معركة الحق والباطل ــ الثورة في خدمة قوى الأعداء.

ومما كتبه شميم جاويد شعراً: المسجد الخرب، قبل الربيع، ومما نظمه كوثر نيازي: الرسول العربي، شهداء الإخوان المسلمين(١٧).

ثالثا: اتجاهات المفكرين المسلمين

أبو الأعلى المودودي ــ أبو الحسن الندوي

١ ــ الهند:

بعد أن أعلنت الهند أنها دولة علمانية لادينية، لم تعد تتحمل مسئولية التعليم الديني للمسلمين، والدين كما نعرف هو أساس المجتمع المسلم، ولهذا كان على المسلمين ــ برغم قلة حيلتهم ــ مسئولية الاضطلاع بالتعليم الديني، ومن هنا كانت الحاجة إلى الأدب الذي يتناول الفكر الإسلامي عامة وموضوعات الدين بصفة خاصة أمراً طبيعيًّا، واقتضى الأمر كتابة ونشر العديد من المقالات والأبحاث والكتب التي تغطي موضوعات الدين وهكذا استمرت دار المصنفين في مهمتها، واستمر سليمان الندوي بعد عام ١٣٦٧هـ/١٩٤٧م في نشاطه لخدمة الأدب الإسلامي، ورغم انتقاله إلى باكستان في آخر حياته إلا أن دار المصنفين استمرت في عملها، وأعادت طبع الكتب التي أصدرتها ١٣٦٧هـ/١٩٤٧م وأضافت إليها عدداً كبيراً من الكتب، ومنها مؤلفات العلامة شبلي وسيد سليمان الندوي، فصدرت مجموعات من الكتب منها: مهاجرين مجلدان، سير الأنصار ٤ مجلدات، سير الصحابة مجلدان، أسوة صحابة مجلدان، سير الصحابيات، التابعون، أهل الكتاب، صحابة وتابعين، تاريخ اسلام (أربعة مجلدات) ومن كتب الحضارة الإسلامية والتاريخ صدر: تاريخ دولة عثمانية، تاريخ صقلية، تاريخ أندلس، تاريخ فقه إسلامي، إسلام كاسياسى نظام، كجرات كي تمدني تاريخ، هند وستان كي عهد وسطى كي ايك جهلك أي لمحة على الهند في العصور الوسطى.

وصدرت بعض الكتب الدينية الخالصة في علم الفقه والفتاوى وفي تزكية النفس وإصلاحها كما طبعت بعض الكتب للرد على الباطل وتنقية الإسلام من البدع منها:

«تحقيق مذاهب»لمطيع الرحمن ديوبندي ـــ وإثبات النبوة لمجدد الف ثاني وتحفة اثنا عشريه الترجمة الاردية لكتاب شاه عبد العزيز، رد بدعت لمجدد الف ثاني، بدعت كياهى؟ أي ماهي البدعة؟ لعامر عثماني.

وترجمت بعض دراسات علوم القرآن والحديث من العربية إلى الأردية وكتب علماء الهند وباكستان مباحث جديدة، وتُرجم الإتقان في علوم القرآن للسيوطي إلى الأردية وصدر في مجلدين، كما نشر الشيخ أمين أحسن إصلاحي المجلد الأول من تفسيره تدبر قرآن وتوالت مجلداته بعد ذلك، وصدرت من لاهور، باكستان. كما نشر عبد الماجد درياآبادي رسائل في التفسير وفي علوم الحديث، وتُرجم البخاري في ثلاثة مجلدات، ثم صدرت له طبعة أخرى بعنوان زيدة بخاري، وكتب عبد الرشيد نعماني كتاباً بعنوان ابن ماجه وعلم الحديث، وكتب تقي الدين الندوي بحثاً ونشره بعنوان محدثين عظام اوران كى علمي كارنامى «المحدثون الكبار ومآثرهم العلمية وكتب أيضاً «فن أسماء الرجال».

وفي السيرة النبوية أعيد طبع بعض الكتب ونشر الجزء السادس من السيرة لشبلي النعماني، وكتب حبيب الرحمن عثماني عن الخلفاء الراشدين وعلاقاتهم بأهل البيت، كما كتب عن انتشار الإسلام، وكتب مناظر أحسن كيلاني عن أبي ذر الغفارى، وصدرت أبحاث عدة تناولت الخلفاء الراشدين ومآثرهم الخالدة.

وفي مجال التاريخ الإسلامي أعيد نشر بعض الكتب بالإضافة إلى الكتب الجديدة التي صدرت، فقد نشرت ندوة المصنفين في دهلي موسوعة تاريخ الأمة، وتقع في أحد عشر مجلداً منذ عهد الرسالة وحتى عهد سلاطين الهند، كما صدرت الترجمة الأردية لرحلات ابن بطوطة، وترجم حكيم أحمد الندوى كتاب الأستاذ محمد الخطيب تاريخ غرناطة، كما صدرت ترجمة أردية لكتاب جرجي زيدان تاريخ تمدن إسلام، وترجمة لمقدمة ابن خلدون وتاريخ ابن خلدون

(٩مجلدات) وتاريخ الطبرى (١٠ مجلدات)[١٨].

ولاشك أن المسئولية تزايدت على الإدارات والمؤسسات الإسلامية في الهند، وذلك من أجل وضع خطة تربوية وتعليمية للمسلمين ومن أجل وضع مناهج الدراسة الخاصة بالمسلمين، ورغم أن بعض الإدارات حصرت نفسها وتقوقعت داخل قاعات البحث فقط إلّا أن بعض الإدارات خرجت عن ذلك واجتهدت في سبيل الدعوة الإسلامية والاهتمام بالمسلمين، فهناك إدارة البحث العلمي الإسلامي التابعة لجامعة عليكره. وتتولى القيام بإجراء أبحاث على مستوى عالٍ إلّا أنها مؤسسة قائمة على العمل العلمي الخالص والبحث ولم تضع ضمن أهدافها نشر الإسلام من قريب أو بعيد، وخدمة الدين والدعوة تتولاها مؤسسات غير حكومية مثل دار العلوم ديوبند (وقد سبق الحديث عنها)، وهذه المؤسسة تقوم بنشر الإسلام وتبليغ الدين بطريقة مباشرة، وعن طريق التأليف والبحث والنشر، وهناك مؤسسات إسلامية أخرى مشابهة تقوم بنفس المهمة وقد استمرت ندوة المصنفين في عملها ونشرت أبحاثاً تخدم الفكر الإسلامي الحديث مثل النظام الاقتصادي الإسلامي، ونظام الحكومة الإسلامية العلم والعلماء، نظام التعليم والتربية عند المسلمين، الخلفية التاريخية للفقه الإسلامي وغيرها[١٩].

ولايفوتنا هنا أن نذكر نشاط ندوة العلماء في لكهنو ونشاط مدرستها في نشر الإسلام وتعليم أبنائه والتقريب بين وجهات المسلمين في الهند، وسوف نتحدث بالتفصيل عن كتابات بعض المفكرين المسلمين في الهند ممن خدموا الأدب الإسلامي والفكر الإسلامي من خلال كتابتهم وأبحاثهم.

٢ ـــ باكستـــان:

أما الوضع في باكستان فيختلف تماماً، فباكستان دولة قامت لتطبق الإسلام، وقامت حتى يتمكن أهلها من ممارسة شعائر الدين بحرية بعيداً عن

كل ضغط، ولهذا كان قيام الدولة علامة على تطبيق الإسلام بكل جوانبه، وربما اختصرنا الحديث هنا قائلين بأن معظم الأدباء المسلمين انتقلوا إلى باكستان، وحرصت الجماعة الإسلامية (جماعت إسلامي) على المضي على طريق الدعوة الإسلامية عن طريق التربية والتعليم، واستمر العلامة أبو الأعلى المودودي في نشر مؤلفاته الإسلامية الهادفة والإشراف على نشاطات الجماعة التي ضمت العديد من المفكرين والأدباء، هذا بينما ظهرت جماعات أخرى انحرف بعضها عن جادة الطريق، فقد تزعم غلام أحمد برويز حركة تدعو إلى إهمال السنة، وأخذ أحمد برويز يقدم أدلة مصطنعة على أن السنة ليست مصدراً للتشريع في الإسلام، وأنه لايرى إلّا القرآن الكريم فقط(٢٠)، مصدراً للتشريع، وترجع خطورة الموقف الى أن برويز صاحب قلم وأديب ومفكر كتب كتاباً بعنوان معارف القرآن (٣ مجلدات) وكتابا آخر بعنوان لغات القرآن (٤ مجلدات) وكتب عن النظام الإسلامي، وعن نظام الربوبية ومفهوم القرآن والنظام السياسي للقرآن والمجتمع الإسلامي، كما نشر العديد من المقالات في المجلات الأدبية والإسلامية، ولا يزال يلقي سلسلة محاضرات أسبوعية في لاهور يبث فيها أفكاره ويعضده كثير من المثقفين الباكستانيين الذين بهرهم بقدرته على الحديث واستخلاص النتائج، وقد تصدى له المودودي ورد على أحد أتباعه ردوداً أظهرت الحق ونشر ردوده في مجلة ترجمان القرآن(٢١)، ثم أعيد ترتيبها ونشرت باسم «سنت كي آئيني حيثيت «المكانة التشريعية للسنة»(٢٢).

وقد ساعدت اختلافات وجهات النظر بين علماء باكستان وأدبائها إلى استمرار أدب المناظرات الذي كان قد ظهر في شبه القارة الهندية، وتناول موضوع المناظرات الأدبية أبحاثاً للجماعة التي أطلق عليها أهل القرآن، والتي تزعمها برويز وأبحاثاً لأهل السنة الذين قاموا بإثبات أهمية الحديث الشريف والسنة النبوية، كما تناولت المناظرات أيضا الاختلافات بين الشيعة والسنة وبين جماعات من المسلمين وجماعة القاديانية، وقد تصدى العلامة إحسان إلهي

ظهير للقاديانية وللشيعة بالخطابة والكتابة حتى اغتالته يد أثيمة وهو على المنبر يخطب، وجرت مناظرات بين الديوبنديين والبريلويين تناولت مابينهم من اختلافات، وأتبعت المناظرات كتابات، ورغم أن المناظرات لم تعد جزءًا من الأدب الديني إلّا أنها تمثل مرحلة انتهت ونتج عنها نوع من الكتابة لايزال مستمرًّا حتى الآن، ولنا أن نطلع على ماكتبه إحسان إلهى ظهير عن السنة والشيعة، والشيعة وأهل البيت، والشيعة والتصوف، والقاديانية والبريلوية وما كتبه المودودي عن القاديانية، وما كتبه عن السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي ردًّا على منكري السنة، وكتابات أخرى عديدة تناولت موضوع ختم النبوة، وأبحاثاً دينية أخرى وقد احتل نظام الحياة الإسلامي والحضارة الإسلامية مساحة عريضة في كتابات الأدباء المسلمين في باكستان، وهذا ماسنوضحه خلال حديثنا عن أبي الأعلى المودودي وخلال حديثنا عن أدب المقالة الصحفية الأردية.

أبو الأعلى المودودى

ولد أبو الأعلى المودودى في ٣ رجب ١٣٢١هـ / ١٩٠٣م وبدأ تعليمه في فترة مبكره من حياته، وبرزت قدراته على الكتابة والخطابة وهو لايزال تلميذاً بالمدرسة، وأراد والده أن يجعل منه شيخا وداعية إلى الدين فوجهه إلى دراسة اللغة العربية والفارسية بالإضافة إلى الفقه والحديث.

وفي سنة ١٣٣٧هـ/١٩١٨م عمل مع أخيه أبي الخير المودودي في تحرير جريدة مدينة «بجنور» ثم عمل بعدها في تحرير مجلة تاج الأسبوعية.

اضطرت الكتابة الصحافية المودودى إلى تعلم اللغة الإنجليزية، واستطاع بعد فترة وجيزة أن يطالع كتب التاريخ والفلسفة والسياسة والاجتماع ومقارنة الأديان وغيرها، ثم عاد المودودي للكتابة الصحافية، وعاود الكتابة في جريدة تاج التي أخذت تصدر يوميًّا بعد أن كانت تصدر كل أسبوع، وانتهى به المقام للعمل

بجريدة جمعية علماء الهند وظل يعمل بها حتى عام ١٣٤٧هـ ـ ١٩٢٨م وخلال تلك الفترة نشر كتابيه الجهاد في الإسلام[٢٣]، والدولة الآصفية والحكومة البريطانية، وانقطع المودودي عن الجمعية واتخذ من التأليف مهنة وحرفة له، ثم رأى أن الدعوة الإسلامية والعمل في سبيل إعلاء كلمة الحق هما أساس الحياة فشكل الجماعة الإسلامية رغم معارضة أخيه وبعض أصدقائه نظراً للظروف التي كانت الدعوة تمر بها في الهند، إلّا أن المودودي أعلن عن رأيه صراحة بعد انتخابه أميراً للجماعة الإسلامية وقال:

«إن هذه الحركة هي هدف حياتي، حياتي ومماتي وقف على هذه الحركة، إذا تردد أحد في السير على هذا الدرب فأنا سائر أحمل روحي على كفي، إذا لم يتقدم أحد إلى الأمام فسوف أتقدم أنا، وإذا لم يرافقني أحد فسوف أنطلق وحيداً، ولن أفزع من نزال جبهة الكفر ولو كنت وحيداً».

وبعد قيام باكستان اهتم المودودى بالمطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية ممّا عرضه للاعتقال أواخر عام ١٣٦٨هـ ـ ١٩٤٨م وقضى بالسجن ٢٠شهراً، وألقي القبض عليه مرة أخرى بتهمة كتابة مقال عارض فيه الأحكام العسكرية، وصدر حكم بإعدامه، ثم خفف إلى السجن مدى الحياة وفي السجن أكمل تفسيره الشهير «تفهيم القرآن» وأطلق سراحه بعد إلغاء الأحكام العرفية عام ١٩٧٥هـ ـ ١٩٥٥م، وتعرضت الجماعة الإسلامية لأيام عصيبة عبر عنها المودودي بقوله:

«إن المصارع الذي نصارعه مصارع من نوع عجيب، إنه يقيد يدي خصمه وقدميه ثم يقوم بعد ذلك بمصارعته».

وقد تعرض المودودي للسجن مرات عديدة منها تلك التي حدثت عام ١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٧م على أثر خلافات بين الحكومة وعلماء الدين .

قاد المودودي برنامجاً إصلاحياً كان شعاره:

«ضعوا القرآن في أيديكم وأضيئوا حياتكم وحلقوا فوق العالم كله».

وتلخص برنامجه الإصلاحي فيما يلي:

تزكية الأفكار وإصلاح ذات الفرد وإصلاح المجتمع وإصلاح نظام الحكم، وهكذا كان يخاطب المسلمين من خلال مقالاته الصحفية في مجلة «ترجمان القرآن» أي صوت القرآن وركّز المودودي على كتاب الله وسنة رسوله وأشار إلى أنهما هما سلاحه في المعركة:

«حاولت دائماً أن أفهم الدينلا من خلال رجالات الماضى أو الحاضر، بل من خلال القرآن والسنة لأنني أردت أن أعرف ماهي متطلبات الدين المفروضة عليّ، وعلى كل مسلم ولم أحاول أن أرى ماذا قال هذا العظيم أو ذاك أو ماذا فعل؟ فقط حاولت أن أرى ماذا يقول القرآن وماذا كان يقول الرسول ﷺ؟»(٢٤).

ومن هنا استمد المودودي مسلكه في المعاملات العامة من هدى القرآن والسنة يقول:

«طريقتي تتلخص في أن الإنسان العالِم يجب عليه أن يحاول معرفة الأحكام الصحيحة عن طريق الكتاب والسنة مباشرة ثم عليه أن يقوم بالاستعانة بعد ذلك بالآراء المفيدة من لدن السلف الصالح من أجل تحقيق وتمحيص ماتوصل إليه من خلال مطالعةالكتاب والسنة».

الجانب الفكرى في كتابات المودودي :

لقيت دعوة المودودي صدى بعيداً في قلوب الكثير من الناس داخل شبه القارة الهندية الباكستانية وخارجها، فقد كان لكتاباته أعظم الأثر في إلهام الجماعات والتنظيمات الإسلامية خارج الهند وباكستان بالفكر الإسلامي الأصيل، وحدث

ذلك من خلال الترجمات العديدة لمؤلفات المودودي فقد ترجم إلى الإنجليزية أكثر من ٣٥ كتاباً، وللعربية أكثر من خمسين كتاباً كما ترجمت معظم كتبه إلى البنغالية، والسندية والبنجابية، والأندونيسية، والبشتو، والهندية، والماليالم، والتاميل، والفرنسية، والانجليزية.

والمودودي يرى أن الإسلام رسالة إلى العالمين، ودعوة إلى العالم كله، والإسلام ليس سلوكاً فرديًا منفصلاً بقدر ماهو سلوك يعم المجتمع، وحركة تقوم بها ملايين المسلمين، وهو حركة تهزّ المجتمع من أساسه، تصفية من شوائبه وتنقذه من شروره ليصبح في النهاية طاهراً صافياً نقيًّا.

ويرى أن الدين نظام كامل للحياة يشتمل على الحياة الإنسانية كلها فإقامة أركان الدين الخمسة، واجبة كما أن أداء الأعمال طبقاً لأحكام الله هو أيضا عبادة، فإذا قام الإنسان بإقامة علاقته مع الناس متمسكا بأحكام الله سواء في التجارة أو في السياسة فإن هذا يعني أيضاً أنه يعبد الله، فالعبادة تعني العبودية عبودية الإنسان لخالقه عز وجل وبإطاعة أحكامه في كل جانب من جوانب الحياة، وهذه الأحكام التي أوضحها لنا الله تبارك وتعالى في قرآنه والتي نلتمسها أيضاً في سنة رسوله تشمل جميع جوانب الحياة الإنسانية(٢٥).

كما أوضح المودودي أن قيام نظام الحياة الإسلامي وتطبيقه على جميع جوانب الحياة وشعبها يجعلنا نطلق على حكومة البلد اسم «الحكومة الإسلامية» وهى الحكومة التي تقوم على طاعة الله ورسوله والالتزام بأحكام الله.

ويؤكد المودودي على أن السنة منبع هام للتشريع الإسلامي، وكان يرد بذلك على من تأثروا بفترات الجمود، أو من تأثروا بالفكر الغربي، فاعتبروا القرآن فقط هو المصدر الوحيد لسن القوانين الإسلامية، وكان من الواضح أن يسوق هذا الأمر المسلمين إلى تأويل الآيات القرآنية تأويلات بعيدة عن المعنى المقصود، مما يؤدى إلى الاضطراب والفوضي في مسألة سَنّ قوانين جديدة، بل قام البعض

بوضع القوانين الغربية أمامهم حالة شرحهم وتأويلهم لآيات الأحكام القرآنية.

وأعلن المودودي أنه لايمكن لأي مشروع أن يقيم قانونه على أسس إسلامية دون أن يضع في الاعتبار سنة رسول ﷺ فالكتاب والسنة مصطلح جامع، لازم وملزوم وبدون هذا المصطلح لايمكن أن نتصور أي نوع من أنواع القانون الإسلامي فالسنة هي أوثق سند لشرح القرآن الكريم، وهي أحسن الوسائل وأفضلها لتوضيح وتفصيل أحكام القرآن ظاهرها وباطنها.

ونقدم فيما يلي نموذجاً لما كتبه المودودي عن فتنة إنكار السنة:

«ظهرت فتنة إنكار السنة النبوية لأول مرة في التاريخ الإسلامي في القرن الثاني الهجري، أثارها الخوارج والمعتزلة واحتاج إليها الخوارج، لأن ماكانوا يريدون نشره من نيران الفتنة كانت سنة رسول الله تقف حائلاً دون انتشارها، فقد كانت السنة النبوية هى التي تحفظ للمجتمع المسلم آنذاك ــ وحتى اليوم ــ نظامه وانضباطه...

أما المعتزلة فكانوا يحتاجون إلى إثارة هذه الفتنة، إذا توجد لديهم سابقة أولى من خلال فلسفات العجم واليونان، فكانوا يريدون إيجاد حل بأى شكل من الأشكال لتلك الشكوك والشبهات التي بدأت تلتصق بالأذهان فيما يتعلق بالعقائد والأصول والأحكام الإسلامية، ولم يكن أولئك على بصيرة كاملة بهذه الفلسفات حتى يتمكنوا من تحليلها تحليلاً نقديًا ليثبتوا صحتها وقوتها.. وكان الهدف من الفتن، فصل القرآن عن الشرح والتوضيح والقول والعمل لما جاء فيه، وفصله عن النظام الفكرى والعمل الذي وضعه النبي ﷺ وسلم بإرشاده وهدايته لنا، وبالتالي جعل القرآن مجرد كتاب لاغير، ثم العمل على قبول مايأتون به من تأويلات بعد ذلك، وبناء نظام آخر يلصق عليه (لافتة) الإسلام.

مضت هاتان الفتنتان لفترة بسيطة ثم عاجلها الموت وبعد القرن الثالث لم يبق لهما أي ذكر أو أثر».

وبعد أن يوضح المودودي الأسباب الأساسيه التي اقتلعت الفتنتين من جذورها، يقول:

«وهكذا ضاعت فتنة إنكار السنة في دهاليز الفناء، واحتبست داخل قمقمها لعدة قرون تتحين الفرصة للانطلاق في القرن الثالث عشر الهجري (التاسع عشر الميلادي)، وظهرت أول إرهاصات هذه الفتنة في العراق ثم ظهرت أرهاصات تالية في الهند... إلى أن رفع راية الفتنة جودهري غلام أحمد برويز الذي وصل بجماعة مؤيديه إلى قمة الضلالة.

وكان السبب في مولد الفتنة للمرة الثانية هو نفسه السبب في مولدها الأول في القرن الثاني الهجري، أي البلاء الذي أصاب الفكر بالإفلاس نتيجة لمواجهة الفلسفات الخارجية والثقافات غير الإسلامية، ثم التسليم عقليًّا بكل مايرد من الخارج دون تمحيص أو تدقيق، والأكثر من هذا محاولة قولبة الإسلام داخلها[٢٦]».

ويشرح المودودي الفرق بين مسلمي القرن الثاني الهجري، ومسلمي القرن الثالث عشر الهجري، وينصح قراءه في شبه القارة بمطالعة المراسلات التي دارت بينه وبين أحد منكرى السنة وهو الدكتور عبد الودود، عضو بارز من أعضاء حركة «بزم طلع إسلام »وتناولت المراسلات قضية الاعتراف بالسنة النبوية مصدراً من مصادر التشريع الإسلامي[٢٧].

ويركّز المودودي على سلوك المسلم ويطلق عليه «السلوك القرآني » ويرى أن حقيقة التعلق بالله هي أن يكرس العبد قلبه وروحه من أجل هذا العمل الذي أمره به الله، والسرّ هنا هو اتباع الرسول، فعلى المسلم أن يمضي على هدى الرسول وكذلك على المسلم أن يحمل القرآن دائماً في فؤاده، يقول المودودي في مقدمة تفسيره[٢٨]:

«لايمكن للإنسان أن يأتلف مع روح القرآن بطريقة كلية مالم يطبق عملا ماجاء من أجله القرآن الكريم فهو ليس كتاب نظريات أو أفكار محضة بل هو كتاب دعوة وحركة، ولقد أخرج الإنسان الهاديء الطيب من صومعته ليقف في مواجهة الدنيا التي يحيطها الله بذاته، لقد رفع صوت الحق عالياً ضد الباطل، وقام بمحاربة عصابة الكفر والفسق وجلب الأرواح الطيبة والنفوس الطاهرة إلى كل دار. وظل هذا الكتاب «أي القرآن» يوضح أشكال الفساد، وملامح التعمير والإصلاح في كل مرحلة من مراحل الصراع الطويل المرير بين الحق والباطل، إلّا أن الإنسان يستطيع أن يفهمه جيداً حين ينهض ويبدأ في حركة الدعوة إلى الله، ويخطو إلى الإمام طبقاً لما يرشده إليه هذا الكتاب وحين يواجه بنفس التجارب التي واجهت المسلمين وقت نزول القرآن».

ويصعب علينا هنا أن نبين بالتفصيل الجوانب الفكرية للمودودي فقد كتب في موضوعات شتى تتلخص فيما يلي:

الدراسات القرآنية، وعلم الاجتماع وعلم السياسة بالإضافة إلى علم الأخلاق، والعمران والاقتصاد وغيرها، وشرح أسس فهم القرآن[٢٩]. كما أوضح مكانة السنة المحمدية[٣٠]. وحذر المسلمين في شبه القارة من فتنه تكفير بعضهم البعض والاحتياط في إصدار الفتاوى.

كما أوضح مفهوم العبادات[٣١]، وشرح فساد نظرية داروين، ونظريات ماركس[٣٢]، وبين أن الحكم لله والإنسان بجهده واجتهاده يكون خليفة لله[٣٣].

والجوانب الفكرية للمودودي متعددة ونكتفي هنا بالإشارة إلى الكتب التي حملت هذه الجوانب، فبالإضافة إلى تفسـيره للقرآن المسمي « تفهيم القرآن» كتب المصطلحات الاربعة الأساسية في القرآن وهو مترجم للعربية، والحضارة الإسلامية أصولها ومبادئها، وهو مترجم للعربية كما ترجمنا له الجهاد في

الإسلام[٣٤]، وله أيضاً التجديد وإحياء الدين، والتنقيحات ورسائل ومسائل وهي لم تترجم، ومن الكتب التي ترجمت إلى العربية نظام الحياة الإسلامي، الحكومة الإسلامية، الحجاب، الإسلام وتحديد النسل، ونظرية الإسلام وهديه، كما أن كتاب: المسلمون وحركة تحرير الهند تحت الطبع[٣٥] وسيصدر قريبا باذن الله[*].

لقد كتب المودودي في القرآن والحديث، وكتب عن تعاليم الإسلام السياسية، وعن السيرة، وعن علم السياسة، وعن الدستور والقانون، وعن علم الاجتماع والاقتصاد والمجتمع وغيرها كتباً وصل عددها حوالي تسعة وسبعين كتاباً بين صغير وكبير، وظل يقود الجماعة الإسلامية لواحد وثلاثين سنة، ونظراً لأسباب صحية ترك منصبه في نوفمبر ١٣٩٢هـ /١٩٧٢م وانصرف بعد أن أكمل تفهيم القرآن إلى استكمال كتابه سيرة النبي الذي طبع بعد وفاته في مجلدين، وانتقل إلى الرفيق الأعلى في ذى القعدة ١٣٩٩هـ /سبتمبر عام ١٩٧٩م.

المودودي وأدب المقالة الإسلامية:

لم يقتصر عمل المودودي على ممارسة الصحافة الإسلامية فحسب، بل قطع بها أشواطاً بعيدة، ومنحها صياغة جديدة، وجعلها نموذجاً يحتذيه رجال الصحافة في كل بلد مسلم، ومجلة ترجمان القرآن من مآثره العظيمة في هذا المجال.

والمودودي أديب برع في كتابة المقالة وصبغها بصبغة إسلامية أصيلة، لم يقتصر على الكتابة في ترجمان القرآن فقط، بل غطّت كتاباته الصحفية دوريات عديدة، فقد اشتغل بتحرير ثلاث دوريات قبلها هي تاج، ومسلم، والجمعية[٣٦].

(*) يصدر عن إدارة الثقافة والنشر، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

وتعد ترجمان القرآن من أهم المجلات الإسلامية في شبه القارة الهندية الباكستانيه حتى وقتنا هذا، وهي بحق من رائدات الصحافة الإسلامية، استمر المودودي رئيس تحريرها طوال حياته، ولم ينقطع عن الكتابة فيها طوال حياته إلّا حين دخل السجن، وقد عبّر المودودي عن هدفه من إصدار هذه المجلة بقوله:

«تهدف هذه المجلة تقديم الإسلام في الصورة الأصيلة التي قدمها القرآن الكريم. وكذلك تفسير القرآن والحقائق والمعارف التي ينطوى عليها هذا الكتاب العظيم على نهج السلف الصلح، (ترجمان القرآن عدد رقم «١» المجلد الثاني المحرم ١٣٥٢هـ).

وعلى الغلاف الخارجي للمجلة (ظهر المجلة) تطبع هذه العبارة على كل عدد يصدر:

«هدف المجلة الوحيد هو إعلاء كلمة الله ورفع راية الدعوة إلى الجهاد في سبيل الله ، ونقد الفكر المعاصر والمدنية الحالية في ضوء القرآن، وتدعو هذه المجلة الأمة الإسلامية إلى حياة جديدة تتلخص في صياغة العقل والقلب داخل الإطار الإسلامي، وترك تقاليد الجاهلية ورسومها، وإنها لتدعو الأمة إلى أن تنهض بين الأمم بالقرآن، وأن تعيش عزيزة غالية».

وقد جمعت معظم المقالات التي نشرها المودودي في المجلة في شكل كتب مستقلة سبق أن أشرنا إليها، ولما كان المودودي صاحب رسالة فقد أفسح المجال للعديد من الأدباء والمفكرين المسلمين ليكتبوا في المجلة وليتناولوا جوانب الحضارة الإسلامية على صفحاتها، فكتب الأديب عبد الماجد الدريابادي عن ترجمة معاني القرآن بالإنجليزية، وكتب عبدالله العمارى عن لغة القرآن، وكتب أبو الليث الندوي عن أسباب هلاك الأمم، وكتب مناظر أحسن كيلاني عن النظرة الاقتصادية للربا، وكتب أبو الكلام آزاد عن ضرورة التزام الجماعة، وكتب محمد منظور النعماني عن ماهية الحركة الدينية، وكتب أمين أحسن إصلاحي عن السبب الحقيقي للشرك، وغيرهم كثيرون كتبوا في التفسير،

والحديث والفقه والاجتماع، والاقتصاد والمشاكلات المعاصرة، ونقد الحضارة الغربية، والنظريات الزائفة الهدامة.

وهكذا طوّروا المقالة الإسلامية الأردية وأوجدوا طرازاً فريداً يحتذيه كل من يدخل مجال فن أدب المقالة حتى يوظف أدبه لخدمة رسالة الحياة، وخدمة الدين الحنيف، وقد أدت المجلة بما تنشره من أدب المقالة الإسلامية ولاتزال تؤدي خدمات جليلة في مختلف المجالات وعلى رأسها الدعوة إلى عبادة الله وحدة وتنفيذ شرعه وقد أشاد بها المفكر أبو الحسن الندوي فقال:

«لقد فهم المودودي المخاطر التي تحيط بالمسلمين في الهند، والشباك والفخاح التي تنصب لهم، وهكذا أعلن بصراحة أن الأمة المسلمة قائمة على أساس الدين».

وكما ذكرت واجه المودودي بمقالاته خطر الفتنة التي ظهرت ترفض السنة المحمدية وهي الفتنة التي لاقت للأسف قبولاً لدى بعض أصحاب الأقلام الجيدة، وجعلها هذا تتقدم إلى الأمام وسط صفوف المنبهرين بكتابات المستشرقين المضللة، كما واجه المودودي بمقالاته فتنة القاديانية أيصا وقد طالب بإعلان القاديانية أقلية غير مسلمة سنة ١٩٥٣م وتم ذلك عام ١٩٧٤م وكانت المجلة ومقالاتها نموذجاً احتذاه بعض المفكرين والأدباء المسلمين[٣٨]، فصدرت عدة مجلات إسلامية على نسقها منها زندكي، الدعوة، وجسارت، وقومي دايجست وغيرها.

٢ ــ أبو الحسن الندوي والفكر الإسلامي الحديث

أديـــــب اللغتيـــن

لم يعرف القراء العرب أبا الحسن الندوي إلّا عام ١٣٦٩هـ/١٩٥٠م حين ظهر كتابه «ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين» الذي لقى رواجاً في

العربية والأوساط العلمية، وقد قدم أبا الحسن الندوي إلى قراء العربية المرحوم سيد قطب، والشيخ أحمد الشرباصي، والأستاذ أحمد أمين ومن الجدير بالذكر أنه حين صدرتَ الطبعة الرابعة للكتاب عام ١٣٨٩هـ / ١٩٦٩م كانت الطبعة الأردية السادسة قد صدرت عام ١٣٨٨هـ /١٩٦٨م، لقد أشاد المرحوم سيد قطب بكتابات أبي الحسن الندوى حين قال: هذا الكتاب الذي بين يدي «ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين» من خير ماقرأت في هذا الاتجاه في القديم والحديث سواء[٣٩]ـــ كما عبّر عن سعادته لأن الكاتب وهو مسلم هندي نشر كتابه بالعربية.. «وأنا مغتبط بهذه الفرصة التي أتاحت لي أن أطلع عليه في العربية، اللغة التي آثر صاحبه أن يكتبه بها»[٤٠].

ولد أبو الحسن في أسرة جليلة، وفي بيت علم، فأبوه هو الشيخ العلامة عبد الحي صاحب نزهة الخواطر الشهير (٨ مجلدات)، وأمة سيدة فاضلة وعالمة جليلة لها عدة كتب ومجموعات شعرية تضمنت أشعار المناجاة ومدائح الرسول والدعاء، ولد الندوى في راى بريلي بالقرب من لكهنو عام ١٣٣٢هـ /١٩١٣م، درس الأردية والفارسية وبدأ وهو في الثانية عشرة يتعلم الإنجليزية والعربية، قرأ كتب الأدب العربي وشغف بها، واهتم بكتاب الحماسة لأبي تمام ودلائل الإعجاز للجرجاني وكليلة ودمنة لابن المقفع، ودفعه حبه للأدب العربي إلى الالتحاق بقسم آداب اللغة العربية بجامعة لكهنو كما درس الأدب العربي على يد الشيخ تقي الدين الهلالي المراكشي في ندوة العلماء، والتحق بالندوة لدراسة علوم الحديث، كما مكث بدار العلوم ديوبند لشهـــور.

ويقال إن أول محاولة أدبية له كانت مقالاً عن سيد أحمد شهيد إمام الدعوة إلى التوحيد والسنة والجهاد الإسلامي، أرسله لمجلة «المنار» فنشر وعمره لم يتجاوز الثامنة عشر.

سافر إلى لاهور وهناك قابل العديد من العلماء والتقي بإقبال[٤١]، وعاد إلى

لكهنو وانشغل بالتأليف باللغة الإردية وكان أول كتاب ظهر له هو «سيرة سيد أحمد شهيد».

رأس أبو الحسن تحرير مجلة الندوة التي كانت تصدر بالأردية واتصل بجامعة عليكره الإسلامية، ووضع لها منهج الدراسات الإسلامية، كما ألقى عدة محاضرات بالجامعة الملية الإسلامية بدهلي، وألف كتباً لطلاب المدارس العربية بالهند وأصدر مجلة «تعمير» بالأردية وأسس جمعية للدعوة الإسلامية بين الهنادكة، كما أسس المجمع الإسلامي العلمي في لكهنو آخر عام ١٣٧٨هـ /١٩٥٩م.

وقد تأثر أبو الحسن الندوي بالإمام أحمد بن حنبل، وشيخ الإسلام ابن تيمية والشيخ أحمد سرهندي، والشيخ ولي الله الدهلوي، وسيد أحمد شهيد.

وزار الندوي البلدان الإسلامية والأوربية سائحاً، ودارساً، ومحاضراً،وخطيباً، وتقلد عدة مناصب في جامعات العالم الإسلامي ومجامعها العلمية ولايزال حتى اليوم يبذل الجهد في سبيل الدعوة إلى الله[٤٢].

النـــــدوي والأدب الإسلامـــــي:

يتبع أبو الحسن الندوى منهجاً علميًّا سليماً رغم غلبة الأسلوب العاطفي، وللقارىء أن يرجع الى كتابه «ماذا خسر العالم...» ليرى فيه مثالاً واضحاً على هذا الأسلوب، ويرى أدباء الهند ومفكروها أن العلامة أباً الحسن الندوي هو خليفة أستاذه سيد سليمان الندوي، نظراً للخدمات التي أداها لحركة ندوة العلماء، والندوى يقول بالتضامن الإسلامي الشامل، ويؤمن به بل يوجه إلى غير المسلمين أيضاً رسالة الإسلام الإنسانية، فهو داعية يضع نصب عينيه النهضة الإيمانية، ويؤمن بصلاحية الإسلام وأبديته وخلوده وجدارته لكل زمان ومكان، ويؤمن بالانسجام التام بين الدين والسياسة وبين الدين والأدب، وهو يحب أن

يرى الأدب مثل الحياة تحت ظل الإسلام، ولا يرى الأدب وسيلة للحصول على الثروة ولنيل السمعة أو التكسب أو التسلية بل هو رسالة، وهو يتمنى أن يسود الأدب الإخلاص والصدق والقوة والحياة والعاطفة والوجدان والخلود، والكتاب والسنة والتراث الإيماني في صدر الإسلام هي جميعها المقياس الأصيل للأدب العالي الرفيع، وأبو الحسن الندوي هو أديب الأردية وأديب العربية في نفس الوقت، وإذا أردنا أن نرى تفوق الأدب فلنقرأ ماكتبه في «روائع إقبال» فقد نقل أشعار إقبال الأردية إلى العربية بأسلوب جميل، وكتب أيضا كتباً أدبية خالصة ومنها «المصابيح القديمة» «والقراءة الرشيدة»

وهو يرى أن الأدب الحقيقي والأدب الرائع هو مايصدر عن القلب ومايصدر عن عقيدة وعاطفة، وعن فكر واقتناع، أما الكتابات التي تصدر لإرضاء شخص أو للتسلية فهي بلا قوة وبلا روح، ولا يمكن أن يكتب لها البقاء وقد كتب في مختاراته (ص ١٥ /١٦) رأيه واضحاً فقال:

«كان هؤلاء الكتاب المؤمنون الذين ملكتهم فكرة أو عقيدة يكتبون لأنفسهم، يكتبون إجابة لنداء ضميرهم وعقيدتهم مندفعين منبعثين فتشتعل مواهبهم وينبض خاطرهم ويتحرق قلبهم فتنهال عليهم المعاني وتطاوعهم الألفاظ وتؤثر كتاباتهم في نفوس قرائها لأنها خرجت من القلب فلا تستقر إلّا في القلب...

أما هؤلاء المتصنعون فإنهم في كتاباتهم الأدبية أشبه بالممثلين، قد يمثلون الملوك، يصفون أبهة الملك ومظاهره، وقد يمثلون الصعلوك فيتظاهرون بالقوة، وقد يمثلون السعيد، وقد يمثلون الشقي من غير أن يذوقوا لهذه السعادة طعماً أو يكتوا بنار الشقاء.. وعلى العكس من ذلك إقرأ ماكتبه شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه الحافظ ابن قيم الجوزيه في كتبهم ترى مثالاً رائعاً للكتابات الأدبية الرفيعة تتدفق قوة وحياة وتأثيراً، ذلك هو الأدب الحي الخليق بالبقاء، ولا سبب لذلك إلّا أنه كتب عن عقيدة وعاطفة»[٤٣].

والندوي يرفض فكرة اختيار عدة أشخاص مثاليين للأدب والكتابة، فيقلدهم كل أديب ومؤرخ تقليداً أعمى، ويجتر آثارهم وأسلوبهم، وهو رأى سبقه إليه العلامة إقبال وقال إن هذه المدرسة الأدبية «ببغائية» وأنها تدور كثور الطاحون حول محور واحد قديم.

أبو الحسن الندوى وأدب التراجم والسيرة:

يؤكد الندوي على أهمية هذا النمط الأدبي سابق الذكر، ويرى أنه ليس بالأمر السهل، وخاصة إذا كان الأديب ممن يستخدمون العربية فهي من أغنى اللغات في كلمات الوصف والمدح والحلية والزينة ويقول:

«من المهم أن يتوفر عن الكتابة في ترجمة حياة أو تعريف بشخصية دافع نبيل، ورغبة ملحة تنبع من القلب، من تجاوب مع فكرة أو استجابة لنداء الضمير أو دفاع عن كرامة مهضومة وحق سليب أو رد لاعتبار، أو وفاء بفضل أو إعجاب بجمال أو كمال، فإن الكتابة إذا تجاوزت هذه العوامل كانت أشبه برسم خشيب جامد أو وشي وتطريز لمجرد الربح المادي. ويكون الكاتب أو الشاعر في ذلك كالمطرب المحترف أو النائحة المأجورة»[٤٤].

وقد نشأ الندوي في أسرة كانت هوايتها التاريخ وكتابة التراجم والسير، لذلك أحب أدب التراجم والسير، يقول:

«كانت هوايتي وشغلي الشاغل في سن قلما يتيسر فيها الكتابة لكثير من هواة الأدب والإنشاء، فبدأت أؤلف في تراجم الرجال وسير النابهين من العلماء والمصلحين بالعربية قليلاً وبالأردية أكثر[٤٥].

كتب الندوي بالأردية مجموعة من المقالات عن المعاصرين الكبار الذين رحلوا عن العالم ووضع لها عنواناً جعله: «المصابيح القديمة »وصدر في جزأين وضم ٤٢ ترجمة. كما نشر عدة ترجمات لمشاهير الإسلام، نشرت معظمها في مجلة حضارة الإسلام التي كان يرأس تحريرها المرحوم مصطفى السباعي،

وكذلك مجلة البعث الإسلامي وصحيفة الرائد وتصدران عن ندوة العلماء كما كتب سلسلة من المقالات بعنوان «الكتب التي عشت فيها» وهي في مجموعها تمثل تراجم للمفكرين والدعاة المسلمين وقادة الحركات الإسلامية والمجاهدين في سبيل الله.

أبو الحســن الندوي ورأيه في التصوف :

حين نعرض هنا لرأى العلامة أبي الحسن الندوى عن التصوف نود أن نوضح نقطة هامة وهي أن أهل شبه القارة الهندية والمتحدثين بالأردية حين يتحدثون عن التصوف أو حين يذكرون كلمة «تصوف» فهي تعني الورع والتقوى لاغير، وتعني الصفات التي غلبت على السلف الصالح أمّا التصوف بمعناه السلبي فهو عندهم مصطلح يطلقون عليه التصوف العجمي، وهو مرفوض لديهم وقد سبق أن أوضحنا رأي إقبال فيه ونوضح الآن رأي العلامة أبي الحسن الندوي.

يرى الندوي أن التصوف الذي يدعو إلى الرهبانية وإلى ترك الدنيا أو الانغماس في البدع والمضي على طريق الشرك ليس من الإسلام في شيء كما يرى أن الإسلام يربط الدين والدنيا معاً، بينما الديانات القديمة وبخاصة المسيحية وزعت الحياة الإنسانية على قسمين: قسم للدين وقسم للدنيا،ووزعت هذا الكوكب الإرضي في قسمين: معسكر رجال الدين ومعسكر رجال الدنيا،وحال بين المعسكرين خليج كبير، ووقف بينهما حاجز سميك، وفتح العداء بين رجال الدين ورجال الدنيا الباب على مصراعية للإلحاد واللادينية..

وينتقل الندوي إلى الإسلام فيقــول:

«ومن أعظم هدايا البعثة المحمدية ومننهاالعظيمة ونداؤها الذي دوّت به الآفاق أن أساس الأعمال والأخلاق هو الهدف الذي ينشده المرء، والذي عبر عنه الشارع بلفظ مفرد بسيط ولكنه واسع عميق «النية» فقال: «إنما الأعمال

بالنيات ولكل إمرىء مانوى »وأن كل عمل يقوم به الإنسان ابتغاء مرضاة الله، وبدافع الإخلاص وامتثال أمره وطاعته هو وسيلة إلى التقرب إلى الله والوصول إلى الله والوصول إلى أعلى مراتب اليقين ودرجات الإيمان، وهو دين خالص لاتشوبه شائبـهِ ولو كان هذا العمل جهاداً وقتالاً وحكماً وإدارة أو تمتعاً وتحقيقاً لمطالب النفس وسعياً لطلب الرزق والوظيفة، واستمتاعاً بالتسلية البريئة والحياة العائلية والزوجية وكل عبادة وخدمة دينية على العكس من ذلك لا تعتبر ديناً إذا تجردت عن طلب رضي الله سبحانه والخضوع لأوامره ونواهيه، ولو كانت صلوات مكتوبة أو هجرة وجهاداً أو ذكراً وتسبيحاً ولا يثاب عليها العالم والمجاهد والداعي».

ويستـــــطرد الندوي فيقول:

«إن المأثرة الخالدة من مآثر سيدنا محمد ﷺ أنه ملأ هذه الفجوة الواسعة بين الدين والدنيا.. وعلمنا هذا الدعاء الجامع المعجز الواسع ﴿رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِى ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِى ٱلْـَٔاخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾(البقرة ٢٠١).

لقد جعل الإسلام الحياة كلها عبادة، وجعل الأرض كلها مسجداً وأخد بيد الإنسان من معسكرات متصارعة إلى جبهة واحدة واسعة من العمل الصالح، وخدمة الإنسانية النافعة وابتغاء مرضاة الله، فنرى هناك ملوكاً في أطمار الفقراء، وزهاداً في زي الملوك والأمراء، جبال حلم وينابيع علم»(٤٦).

وقد أشاد الندوي بالدعاة المسلمين في الهند ممن كونوا جماعات منهم تحمي أولئك المسلمين الذين فرّوا من طغيان المادية من جهة، ومن سيطرة البدع والشرك نتيجة للاختلاط بالهنادكة من جهة أخرى ويقول عن سيد أحمد شهيد:

«فإذا قرأت تاريخه وجولاته في الهند لأجل بث دعوته إلى التوحيد، واتباع

السنة والجهاد رأيت ألوفاً يتوبون من الذنوب والآثام والشرك، حتى تفقر الحانات وتغص المساجد وكان من تأثير وعظه ودخول الناس في الدين وانقيادهم للشرع أن تعطلت تجارة الخمر في كلكته وكسدت سوقها»(٤٧).

ثم تحصّر الندوي على ضياع روح التقوى والورع بعد ذلك فيقول: **«وانقرض هذا الجيل، وطوي هذا البساط، ولفظ هذا العهد الروحي أنفاسه الأخيرة، وتلاه عهد المادة وأصبحت الدنيا سوقاً ليس فيها إلا البيع والشراء»**(٤٨).

ويتضح رأي الندوي أكثر في التصوف فيما ساقه من نقد لآراء أبي الأعلى المودودي يقول:

«إن هذا المصطلح (أي التصوف) الذي حدث وشاع في القرن الثاني فما بعده قد جنى على حقيقته ومقاصده، وأن الأصل هو التعبير القرآني «التزكية» الذي ورد في مقاصد البعثة في سورة آل عمران وسورة الجمعة، والتعبير المأثور عن النبي ﷺ وهو «الإحسان» الذي ورد في الأحاديث الصحيحة...

إن الأستاذ المودودي آمن كحقيقة بديهية... بأن «التصوف» عبارة عن البطالة والكسل والجمود والفرار من معترك الحياة، وإنسحاب عن ميدان الكفاح والنضال والتراجع عن معركة الحق والباطل بل التفاهم مع القوى الباطلة وممالئتها فضلاً عن الاستسلام والخضوع لها، وكلاهما يستلزم أحدهما الآخر ولا يفترقان أبداً...»

وبعدها ساق الندوي حديثاً عن سيد أحمد شهيد وإسماعيل شهيد وجماعة المجاهدين وقال:

«إن اليقين والحب هما جناحان لصقر الجهاد والاجتهاد، يحلق بهما في السماء، إن أحداً لايستطيع أن يترفع عن أهواء نفسه وعن المستوى السافل الذي

أشار إليه تعالى بقوله ﴿ولكنه أخلد إلى الارض واتبع هواه﴾ إلّا إذا تجلى فيه اليقين والحب، فأصبح كالبرق الخاطف في الليل البهيم أو كالشعلة المتأججة التي لاتخمد نارها ولايهدأ أوارها»[٥٠].

وقد أورد الندوي في هامش كتابه المذكور (ص١١١) أن للمودودي كلاماً جيداً يوافقه عليه في حقيقة التصوف الإسلامي وربما كان الخلاف بين الندوي والمودودي هنا خلافاً بعيداً عن جوهر الأمر فكلاهما متفقان على النتائج الطيبة لتزكية النفس وكلاهما متفقان على ذم التصوف العجمي الذي يدعو إلى الخمول والكسل وقتل روح الجهاد والندوي يسمي المسلم الورع التقي رجل الحب واليقين[٥١].

والمودودي يتفق معه في هذا وربما كان نقده للتصوف هو نقد للتصوف العجمي الذي عم الناس فجعلهم إماّ يكسلون وإمّا يندفعون إلى البدع اندفاعا، ولاشك أنه يرى مثلما يرى الندوى عظمة قادة الكفاح الإسلامي من أمثال سيد أحمد شهيد في الهند، وعبد القادر الجزائري في الجزائر وجماعات المجاهدين النقشبنديين الذين حاربوا الروس في طاغستان وكسروا شوكتهم والسنوسي الذي حارب الإيطاليين وغيرهم من المجاهدين المسلمين.

أبو الحسن الندوي والأحداث المعاصرة:

لم يكن المفكر والأديب المسلم ليترك الأحداث تسبقه، بل ظل دائماً على مستوى الساعة وقد وهبه الله فراسة المؤمن فنشر في المحرم ١٤٠٥هـ /سبتمبر ١٩٨٥م بحثا قدم فيه دراسة مقارنة لعقائد أهل السنة وعقائد الفرقة الاثنا عشرية بعنوان (دو متضاد تصويرين) صورتان متضادتان. وقد تساءل في البداية عن الصورة التي كان عليها الإسلام المثالي الأول، وعن مسيرة أولئك الرجال الذين تربّوا في أحضان النبوة ومدرستها، وعن تلاميذ مدرسة النبوة الذين سعدوا بصحبة النبي، ويعرفون بالصحابة والذين تولّوا زمام الخلافة والسلطة في العهد

المثالي وهم الخلفاء الراشدون.. تساءل كيف كانت حياتهم ومعاملاتهم مع خلق الله، وكيف كان مستوى معيشتهم ويجيب على تساؤله:

«في ضوء الردود على الأسئلة تتمثل أمام الأعين صورتان متضادتان متوازيتان... صورة تتمثل في ضوء عقائد أهل السنة، وصورة ثانية تتركب بعقائد الفرقة الإمامية الاثنا عشرية وتصريحاتها وتصورها الخاص للإسلام وتفسيرها للتاريخ الإسلامي وشرحها للدين[٥٢]..»

وبعد أن قدم الندوى دراسته التاريخية ينتقل إلى القضية المعاصرة التي يشهدها العالم الإسلامي اليوم لبروز رأس الفتنة الشيعية من جديد وبشكل جديد، وهذا مادفع الندوى إلى أن يكتب كتابه بالأردية أولاً حتى يقدم النصح للمسلمين الذين انخدعوا بالشعارات في شبة القارة الهندية، وربما ظهرت الطبعة العربية للكتاب قريباً.

نظـــرة سريعـــة على مؤلفات الندوي :

أثرى الندوي الأدب الأردي بكتاباته سواء العربية منها أو الأردية، وكما ذكرنا بدأ الندوي نشر إنتاجه الفكري باللغة العربية عام ١٣٦٩هـ / ١٩٥٠م حين أصدر كتابه «ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين» وبعدها عرفه العالم العربي، وبدأ يلقي محاضراته هنا وهناك وعمل، أستاذاً زائراً بجامعة دمشق والمدينة المنورة، وعين عضوا في أكثر من مؤسسة ومنظمة إسلامية، ومن هنا جاء إنتاجه الأدبي مكتوباً تارة بالعربية أولاً ثم الأردية، وتارة بالأردية ثم العربية، وهذا يجعلنا نختصر هنا لأن القارىء العربي يستطيع التعرف على مؤلفاته من خلال مانشر بالعربية.

ويكتب الندوي بالعربية، وتصرفه أعماله أحياناً عن نقل ماكتب إلى الأردية فيتولى ذلك أحد العاملين بالندوة مثلما حدث حين نشر بعض مقالاته بالعربية عام ١٣٧٢هـ ــ ١٩٥٣م عن سيد أحمد شهيد ونشرها في مجلة «المسلمون»

التي كانت تصدر بالقاهرة، ثم انشغل لفترة طالت لسنوات وعاد مرة أخرى للكتابة في الموضوع ونشر كتابه «إذا هبت ريح-الإيمان» ولقي الكتاب رواجاً في العالم العربي كله، ثم قام الشيخ محمد الحسيني بنقله إلى الأردية معتمداً على الكتاب الأصلي للمؤلف ــ سيرت أحمد شهيد الذي صدر في جزأين، وهو نفسه مصدر الكتاب العربي، ونشر الكتاب بالأردية بعنوان «حبب إيمان كي بهار آئي.. والترجمة الحرفية للعنوان «حين أتى ربيع الإيمان» ونشر عام ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م.

أما بالنسبة لكتابه «المسلمون وقضية فلسطين» فقد صدر أولاً بالعربية، ثم صدرت ترجمته الأردية بعد تسع سنوات وساعد المؤلف في نقله إلى الأردية محمد الحسني مدير البعث الإسلامي والشيخ إسحاق جليس الندوي رحمة الله عليه وهو مدير « تعمير حيات» ويلقي الكتاب الضوء على مرحلة هامة من تاريخ الأمة الإسلامية.

ومن أدب الأسفار والرحلات يطالعنا مذكرات سائح في الشرق العربي الذي نشر عام ١٩٥٤م بالقاهرة، وكذلك كتابه من نهر كابل إلى نهر اليرموك، وصدر في بيروت ١٩٧٤م وقد صدرت الطبعة الأردية للكتاب قبل الطبعة العربية، وتختلف الطبعتان، فالطبعة العربية تخلو من الأشعار الفارسية الموجودة في الطبعة الأردية، وقد اكتفى المؤلف في الطبعة العربية بما أورده فيها من أشعار عربية، ونقل الكتاب إلى الأردية نور عظيم الندوي.

أما أدب الرسائل عند الندوي فيمكن الوقوف عليه من خلال مطالعة كتابه «كيف ينظر المسلمون إلى الحجاز والجزيرة العربية»[٥٥] وصدرت الطبعة الأردية بعد سنتين من صدور الطبعة العربية، وجاءت بعنوان «حجاز مقدس اور جزيره عرب اميدون اور انديشون كي درميان »أى الأراضى الحجازية المقدسة بين الآمال والمخاوف.

وقد دأب الشيخ الندوي على تنقيح كتاباته وتصحيحها وإضافة معلومات جديدة عليها ومعظم كتبه كانت مجرد فكرة نشرها في مقال، فكتابه الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية كان مقالاً كتبه في فبراير ١٩٦٣م بعنوان: «موقف العالم الإسلامي تجاه الحضارة العربية» وبعد سنوات وكما يقول الندوي: «أتيح لي السفر إلى أوربا ورأيت مراكز هذه الحضارة ومعقلها عن كثب واستفدت من هذه الرحلة في الاطلاع على بعض المصادر العلمية الحديثة. فقدمت كتاباً جديداً ينشر الآن تحت عنوان الصراع بين الفكرة... إلخ « وقد صدرت طبعة أردية للكتاب بعنوان «مسلم ممالك مين اسلاميت أور مغربيت كي كشن مكش» «وقد ساعد المؤلف في إخراج الطبعة العربية الأساتذة سعيد الأعظمي ومحمد الندوي ومحمد الحسني، بينما ساعده في اخراج الطبعة الأردية وترجمة الاقتباسات الطويلة إلى الأردية الدكتور محمد آصف قدواني والحكيم عبد القوي.

وقد كتب الندوي بعض مؤلفاته بالعربية فقط ثم ترجمها بعض المترجمين مثلما حدث لكتابه روائع من أدب الدعوة فقد ترجمه إلى الأردية د. عبدالله عباس ندوي(٥٨)، ولمن شاء أن يطلع على فن الخطابة عند الندوى أن يطالع كتابه مجموعة الخطب العربية في أمريكا(٥٩) وكان قد ألقاها أثناء زيارته لأمريكا وكندا في مايو ويونية سنة ١٩٧٧م والخطب تضم فكراً عالياً يهم الدعاة المسلمين في كل مكان فالندوي يرسم الخطوط الأساسية التي يجب أن يكون عليها الدعاة إلى الحق في أمريكا وكندا.

هذا بالإضافة إلى كتابه بالأردية «تعمير إنسانيت» ويضم مجموعة خطب ألقاها في الهند وفي باكستان عام ٥٤ /١٩٥٥م وهذه الخطب تعد نموذجاً طيبا لأدب الدعوة الإسلامية. وكتابه «حديث باكستان» الذي يضم مجموعة خطبه ومحاضراته التي ألقاها في باكستان في يوليه ١٩٧٨م.

ويتضح أسلوب الندوي في التفسير من خلال ماكتبه في كتابه «بين الإيمان والمادية» وترجمه إلى الأردية الشيخ محمد الحسني الندوي بعنوان: «معركة إيمان وماديت[٦١]». وهو مطالعات في سورة الكهف في ضوء التفسير القرآني الحديث والتاريخ القديم والمعلومات الحديثة والظروف الحديثة.

وقد شارك الندوى المفكرين المسلمين في رد فتنة القاديانية فكتب عن القاديانية كما كتب عن النبوة كتاباً بعنوان النبوة والأنبياء في ضوء القرآن[٦٢] ثم صدرت طبعة لنفس الكتاب باسم «النبي الخاتم»[٦٣] وصدرت الطبعة الأردية متأخرة باسم «منصب نبوت اوراسكي عالي مقام[٦٤]» وهذا الكتاب سلسلة من الكتابات التي تدحض القاديانية ونبيها المزعوم أحمد مرزا قاديان، والكتاب سلسلة من المحاضرات ألقاها الندوي بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، وتختلف الطبعة الأردية عن العربية نظراً للإضافات والزيادات التي جرت عليها والتي كانت ضرورية ليتناسب الكتاب مع الأحداث التي شهدتها شبه القارة الهندية الباكستانية، ولهذا أضيفت على الطبعة اقتباسات من أبحاث وكتب علماء ومفكرى الهند لم ترد في الطبعة العربية، وترجم المحاضرات الشيخ نور عظيم الندوي ولم يكملها فأكملها الشيخ شمس تبريز خان وكانت تنشر في مجلة «الهدى» الأردية.

ومن الكتب التي كتبها بالأردية ولم تنقل إلى العربية كتابه بعنوان مطالعه قرآن كي أصول ومبادىء»[٦٥] «أصول ومبادىء مطالعة القرآن، وكان الهدف من كتابته خدمة طلبة الندوة وتضمن الكتاب الموضوعات التالية:

لغة القرآن الكريم، إعجاز القرآن الكريم، الفرق بين القرآن والكتب السماوية القديمة، معجزات القرآن، شروط الاستفادة من القرآن، نماذج من تلاوة القرآن وتدبره.

ويعد كتاب «العبادات الإسلامية في ضوء القرآن والسنة »من أهم الكتب التي اعتمد فيها الندوى اعتماداً أساسيًّا على القرآن والحديث، وقد استفاد من تفاسير أئمة الإسلام، والكتاب كان مجموعة من المقالات نشرها في مجلة (المسلمون) العربية التي كان يصدرها سعيد رمضان من جنيف، وكانت الإذاعة السعودية تنشر هذه المقالات أيضاً، وقد جمع المؤلف المقالات واستعان بأصدقائه في تخريج الأحاديث وتوثيق المعلومات الخاصة بالأديان الأخرى، ثم صدرت الطبعة الأولى بالعربية[٦٦]ونقلها الشيخ محمد الحسيني إلى الأردية بعد إضافات مفيدة[٦٧]والكتاب يضم أبحاثاً رائعة عن الصلاة والزكاة والصوم والحج وهو يعد دراسة في مقارنة الأديان.

رابعاً : الرواية الإسلامية ومكانتها في الأدب الأردي

رغم أن عمر الرواية الأردية لايتعدى قرناً من الزمان ظهرت خلاله مئات الروايات إلّا أن عدد الروايات التي نالت شهرة بين القراء قليل جداً، ويرى بعض النقاد أن الروايات الجيدة تعد على الأصابع[٦٨]،وقد تناولت الرواية الأردية موضوع «الفسادات» داخل المجتمع الهندي والاضطرابات والمعارك التي دارت بين المسلمين والهنادكة فكتب ايم اسلم «رقص إبليس»، وكتب رشيد اختر ندوي «١٥ أغسطس»، وكتب نسيم حجازي «خاك اورخون» أي التراب والدم، وكتب قدرت الله شهاب «ياخدا »ياالله.

وبعد قيام باكستان وفي السنوات العشر الأولى ذاع صيت روايات نسيم حجازى التاريخية، ومن بعده كتب رشيد اختر ندوي، ورئيس أحمد صفوى،

وأحمد شجاع باشا روايات رومانسية اجتماعية، إلّا أن أحداً لم يتناول موضوعات هامة مثل حرب ١٣٨٥هـ ــ ١٩٦٥م وسقوط داكا وانفصال باكسان الشرقية عن باكستان الغربية فمثل هذه الأحداث التاريخية الهامة لم تكن موضوعاً لرواية جيدة، أما كتاب الرواية فقد اتجهوا إلى عرض صور للمجتمع على نمط كتابات الغربيين، فكتب شوكت صديقي «خدا كي بستي » أي مدينة (بلدة) الله على نمط كتابات تشارلز دكنز، كما كتب عبدالله حسين رواية بعنوان «أداس نسلين» الأجيال الحزينة، صور فيها مشاهد الحياة بجميع جوانبها، أما عزيز أحمد فقد كتب عدة روايات وأبدع في فن الرواية وخاض في تصويره لنفسيات شخصياته في مثل «شبنم» و«كريز» أي الهروب وعالجت الأديبة ألطاف فاطمة العلاقات الإنسانية في قصتها «دستگ نه دو»لاتطرق الباب وابتعدت عن الرومانسية ورسمت خيوط قصتها على الحقيقة والواقعية.

ورغم أن الألم والحزن يغلب على طابع الروايات إلا أن شوكت تهانوي قد جاء بالبسمة على شفاة قراء رواياته، وهكذا جعل من رواياته مسكناً للأعصاب ومهدئاً لها، واذا لم يتخذ شوكت تهانوى من عمق الحياة أو حقائقها هدفاً لمزاحه لماعدّ من كبار كتاب القصة الأردية اليوم، ومن رواياته الشهيرة ــ إنشاء الله(*) ــ بقراط ــ بيوى (أى الزوجه) وغيرها(٦٩).

ومن كتاب الرواية الذين لم ينالوا شهرة نذكر فضل كريم فضلي الذي كتب «خون جگرهونى تگ«حتى يصير الكبد دماً، تناول فيها موضوع القحط الذي أصاب البنغال، ولأنه يعرف تماما الحياة هناك، فقد صور تصويراً واقعياً أحداث روايته التي وقعت في قرى البنغال، ورسم صورة حية لها، وبرع في وضع جزئيات روايته، وفي إيجاد شخصيات مؤثرة، فقد صور القحط دون أن ينقاد

(*) اسم الرواية وإن شاء اللههنا اسم علم.

إلى عواطفة، فوضع الحقيقة كما هي أمام القارىء فجاءت روايته مؤثرة.

وكما ذكرنا كتب أحمد شجاع باشا روايات تاريخية ولم ينل حقه من الشهرة ومن رواياته «رات كاساحل» شاطىء الليل، و«ايك كشتي ملاح سى خالي» سفينة بلا ربان.

ويرى بعض النقاد في باكستان أن الرواية الأردية تمر بمحنة لأنها تفتقر إلى الروائي الذي يشعر بما يدور من حوله داخل المجتمع، يقول الدكتور سيد أبو الخير كشفي في كتابه بالاردية «الادب والأدباء في زماننا»:

«ركز كتاب الرواية الذين افتقروا إلى التجربة وإدارك جوانب الحياة الواسعة على الأدب الذي يعالج قضية فرعية في الحياة.. وهكذا أغلق أدب الرواية على نفسه داخل حجرة واحدة، وهكذا ضاع عنصر الحركة والعمل من الرواية، والعمل والحركة عنصران أساسيان في الرواية، ومن هنا اتجه الناس إلى قراءة روايات الجاسوسية[٧٠].

ويرى د. سيد أبو الخير كشفي أن الرواية الأردية تجعل دائماً شخصياتها خاضعين لقلم المؤلف، كما أنها لاتعكس الصور التي يمر بها المجتمع، ولاتمثل روح العصر، ولا تعرض وجهة نظر معينة تدافع عنها الشخصية الروائية كما حدث عند نذير أحمد[٧١]. كما يرى أن روايات العصر الحاضر لاتحمل ماكانت تحمله روايات نذير أحمد من وحدة الفن ووحدة التأثر[٧٢] وقد نسي د. سيد أبو الخير تأثير حركة التجديد وحركة أصحاب التطوير المسمّاة «ترقى بسند تحريك» وما كان لها من أثر على الأدب الأردي فأصحاب هذه الحركة يميلون إلى الاتجاهات الشيوعية، وتشربوا أفكار لينين وماركس وانجلز، وأثرت تلك الأفكار عليهم، فرأوا أن الدين لايحتل مكانة هامة في حياة الإنسان بل القضية

الأهم هي الاقتصاد، ورأوا أن الماضي لا أساس له وأن إقامة المجتمع على أساس الدين أمر غير مقبول.

وحاول أدعياء التطور هؤلاء إجراء تغيير جذري على الفكر ولايزال هؤلاء نشطون حتى اليوم، وكتب بعضهم روايات تميّزت بملامح الرواية إلّا أنها لم تكن رواية ملتزمة بخط الحياة الإسلامية، فهي رواية تصور الأفكار الاشتراكية كأساس مع تصويرها للجنس ومزج كل هذا بالاستعمار والصراع الاقتصادي وغيرها من موضوعات.

إلّا أن الحق يقال فبعد ظهور باكستان ظهر في الرواية الأردية نوع من الانسجام والتناغم، وأصبح لها حدودها والسبب واضح وهو حدوث تغيير كبير في البنية والظروف والدوافع إلى ذلك.

ومن العجيب أن يستمر أدباء الأردية في كتابة رواياتهم التي تناولت موضوعات الجنس ومايتعلق بها، من أمثال سعادة حسن منتو(توفي ١٩٥٥م) الذي كتب العديد من الروايات ماضياً على نفس الخط الذي بدأه حتى بعد قيام باكستان، وقد صودرت بعض رواياته[٧٣].

كما كتبت بعض الأديبات أيضاً من أمثال عصمت جغتائي التيتنتمي إلى حركة التطور والتجديد روايات ركزت فيها على الجوانب الرومانسية، وهي تنتمي إلى أسرة مسلمة متوسطة الحال، ويتعجب النقاد لاختيارها لموضوعاتها التي تتنافي مع طبيعتها كامرأة مسلمة وكامرأة شرقية يجب أن يلفها الحياء والخجل[٧٤] وكم كانت هذه الأديبة قادرة على استخدام ماوهبها الله من ملكات

وقدرات في كتابة الرواية الملتزمة الهادفة وأن تستخدم إمكانياتها الأدبية في إصلاح المجتمع، ويتحسر الدكتور سيد عبدالله أديب الأردية والناقد الكبير على ذلك في كتابه «الأدب الأردي» (١٨٥٧ ـــ ١٩٦٦م)قائلاً(٧٥):

«نالت مكانة عالية في ساحة الفن إلّا أن مايحتاجه الفن من نقاء اللغة وطهارة القلم هو للأسف ماحرمت منه الأديبة عصمت جغتائي»(نص ١).

وقد ظهر أدباء حافظوا على طهارة أقلامهم، نذكر منهم أحمد نديم قاسمي فقد غلب على رواياته طابع الرومانسية أولاً، ثم تدرج أسلوبه ليصل إلى الواقع والحقيقة تاركاً الخيال إلى المشاهدات، وبدلاً من الانفعال اتجه إلى الفكر العميق، وقد استخدم الرمز أحياناً. كان في رواياته قبل التقسيم (١٩٤٧م) يتناول قرى البنجاب في عرض رائع للبيئة، والمناظر الخلابة ويخوض في الحركات التي أثرت على المجتمع في ذلك الوقت مثل الخلافة، التجنيد، الثورة، الكفاح من أجل التحرير.

وأحمد نديم قاسمي كاتب معتدل في فنه غير متعصب، يركز على موضوعه وعلى مايدور فيه من صراع داخلي أكثر من تركيزه على الألفاظ، وهو يصور القرية أفضل بكثير من تصويره للمدينة، وله قدرة عالية على التعبير والسيطرة على مشاعر القارىء، وتعتبر قصصه التي كتبها عما دار أثناء التقسيم والفسادات والاضطرابات التي عمت الهند صورة حية لآلام البشرية وهو إن كان ينتمي إلى جماعة التجديد إلّا أنه معتدل ومتوازن(٧٦).

ونذكر هنا أن الرواية التاريخية الأردية أفضل بكثير من الروايات التي تناولت موضوع الفسادات في شبه القارة الهندية، وقد غلب عليها اتجاهات الدعوة وتبليغ الدين رغم أنها لم تعرض تماماً الشكل الواضح للمجتمع الإسلامي إلّا أن نسيم حجازي الروائي المسلم قد برع في روايته قيصر وكسرى، كما برع أسلم

في روايته زوال الحمرا، وبرع رئيس جعفري في روايته «بالاكوت»(*).

وينتقد البعض روايات نسيم الحجازي نظراً لغلبة عناصر النصيحة المباشرة وعناصر الرومانسية في رواياته، بينما قلّ عنصر الحقيقة في رسم الشخصيات، والواقع أن هدف نسيم حجازي في رواياته كان تقديم شخصيات وأحداثٍ في التاريخ الإسلامي تمتاز بالجرأة والشجاعة والصدق، حتى يمكن أن يحيي هذه الصفات في الشباب المسلم المعاصر، وهنا تطغى المثالية أحياناً ويقل عنصر الواقعية في رواياته.

وهذا ماسنعرضه في الصفحات التالية.

نسيم حجازى ورواياته التاريخية الإسلامية

ولد نسيم حجازي في شعبان ١٣٣٢هـ ــ مايو١٩١٤م في إحدى قرى محافظة كورداسبور الصغيرة، وحصل على الليسانس، وتخرج من الكلية الإسلامية بلاهور عام ١٣٥٧هـ ــ ١٩٣٨م. وكان التاريخ الإسلامي هوالموضوع الذي جذب اهتمامه بينما شغف بالصحافة وعمل بها، كتب أولى رواياته بعنوان «داستان مجاهد» أي قصة مجاهد، وبعدها توالت سلسلة رواياته التاريخية، واحتل مكانة خاصة في تاريخ الرواية الأردية وخاصة التاريخية، وكان موضوع التاريخ الإسلامي قد جذب إليه في القرن العشرين كتاب الروايات فبدأ عبد الحليم شرر (١٢٧٧هـ ــ ١٣٤٥هـ/١٨٦٠ ١٩٢٦م)[٧٧]كتابة الرواية التاريخية الإسلامية، فكتب فردوس برين، وفتح أندلسي، ورغم أن شرر كتب عن الأندلس إلّا أن علاقة نسيم حجازى بالّاندلس علاقة من نوع آخر فهو يرى العصر الذهبي للمسلمين في الأندلس، ويعود إليه مرة بعد مرة، ونسيم حجازي كاتب وأديب حساس تؤثر فيه الأحداث وتختمر بداخله وتخرج ناضجة فيطوعها بقلمه بين السطور، وحين كان يكتب روايته «شاهين» في بلدة كويته

(*) اسم بلدة في شمال الهند.

(باكستان) عرف أن أحد عشر شخصاً من أسرة أبيه قد استشهدوا أثناء الاضطرابات التي وقعت بين الهنادكة والمسلمين عام ١٩٤٧م وتمخضت هذه الأحداث عن روايته المشهورة «خاك اورخون» التراب والدم وقد كتبها في ابيت آباد (باكستان).

ويرى النقاد أن هذه الرواية من أحسن وأفضل ماكتب نسيم حجازي، فهي لاتسجل فقط حادثة لاتنسى من ماضي المسلمين بل تشير إلى الكثير من الأخطار التي تظهر في الأفق أحياناً، وتحكي هذه الرواية قصة المأساة التي تعرض لها المسلمون زمان التقسيم وبالتحديد في أغسطس ١٩٤٧م حين بدأت أعظم هجرة بشرية في التاريخ، وحين شهدت منطقة البنجاب ودهلي وأجمير والمراكز الشمالية وحتى محافظة جمون وكشمير بحاراً من الدم البشرى تنساب مختلطة مع أمواج الأنهار، واختلطت الدماء البشرية مع تراب الأرض وتشكلت باكستان بالدماء والدموع.

هكذا صور نسيم حجازي هذه الحكايات التي لايمكن أن تغيب عن الأذهان في روايته الخالدة «التراب والدم».

وقد عبّر الأديب عن ذاته بصدق وهو يحكي في بداية روايته عن تلك الشجرة العتيقة في قريته التي اعتاد أطفال القرية أن يتسلقوها، واعتاد الشباب والشيوخ أن يجلسوا تحت ظلها في أوقات الحر، واعتادت النسوة أن يتجمعن من حولها يستقبلن مواكب الأفراح والأتراح، شجرة عتيقة شاهدت طفولة أهل القرية وشبابهم وشيخوختهم.

تحت هذه الشجرة بدأ الأديب يتذكر الأحداث، حيث قضى طفولته، وفي أغسطس ١٩٤٧م راحت آلاف القرى في البنجاب الشرقي تشهد طوفان «النار والدم»، وانسكبت دماء الناس على جذور الشجرة، دماء أولئك الذين أعتادوا أن

يرووها بالماء، وتحت هذه الشجرة أخذت أجساد أولئك الشباب الذين اعتادوا أن يتسلقوا أغصانها ترتعد...

«رفاقي وأصدقائي، زملائي وأحبائي، وآبائي جثثهم دفنت هناك في حفرة بجوار تلك الشجرة. وأنا هنا باقٍ لايمكن أن أنسى تلك البسمات التي سلبت من وجه الحياة البريء إلى الأبد، ولاتزال تلك الضحكات يرن صداها إلى الآن، تلك التي ضاعت إلى الأبد، إلّا أن هذه الشجرة لاتزال في مكانها حتى اليوم.. آه لو كنت مغنيًّا لصغت من غصنها نایاً، وعزفت عليه عزفاً يجلجل في الفضاء، ويعيد إلى الأذهان أنّات الأرواح البريئة التي تنتظر قائد قافلة مجهولة تحت الشجرة»(٧٨).

وقد قسم نسيم حجازي روايته إلى أربعة أقسام ووضع لكل قسم عنواناً: **الأول**: ضحكات وبسمات **والثاني**: خوف ورعب، **والثالث** خط أحمر مستقيمٌ، **والرابع** ياقوم.

ومن الجدير بالذكر أن الأديب كتب روايته في شعبان ١٣٦٨هـ ـــ مايو ١٩٤٩م والأحداث لاتزال قريبة جدًّا من ذهنه، ولاتزال خطوطها تتراءى واضحة أمام عينيه، ولهذا جاءت الرواية تاريخاً مصورًا للأحداث التي جرت زمان التقسيم.

بعد روايته «خاك اورخون» التراب والدم كتب رواية «يوسف بن تاشفين» التي ذاعت شهرتها نظراً لأهميتها التاريخية، والتاريخ هو موضوع الرواية ونظراً لبراعة الكاتب في أسلوب الرواية الذي استخدم فيه التلميحات والإشارات وكذلك إيجازه واختصاره في تصويره للطبيعة وفي عرضه للأحداث، وما امتاز به الحوار من أسلوب أدبي جميل، فقد نالت الرواية شهرة واسعة، ويوضح الأديب سبب كتابته للرواية فيقول:

«في ضوء الشمس ننسى تلك النجوم التي أضاءت الطريق أمام القوافل الضالة

في ظلمة الليل فانتصارات كل أمة تنسب إلى رجل عظيم، بينما يظل قلم المؤرخ دائماً قاصراً عن ذكر أولئك الجنود المجهولين الذين كتبت فصول التاريخ الجديدة بمداد دمائهم...».

ثم يقــــول:

«**هذا الكتاب باب من تاريخ الأندلس كتب بدماء وعرق مجاهدي أمتنا المسلمة المجهولين، فقد كان يوسف بن تاشفين شمساً حملت لمسلمي الأندلس رسالة صباح الحرية والبهجة، إلّا أن كل هذا كان من نتاج تضحيات مجاهدين رفعوا قناديل الأمل في ليالي الآلام والمصائب الحالكة**»[٧٩].

وبعدها وفي عام ١٣٧١هـ ـــ ١٩٥١م كتب نسيم حجازى روايته «آخرى معركه» المعركة الأخيرة وتناول فيها موضوع الفتوحات الإسلامية لمحمود الغزنوي في غرب الهند، وقد أشار إلى أن هذه الفتوحات هى التي أدت فيما بعد إلى تمهيد الطريق إلى قيام دولة إسلامية واحدة في الهند.

أما رواية «معظم على» و «اور تلوار ٹوٹ گئی » أى وتحطم سيف آخر، فقد عبر فيها الأديب عن قصة زوال المسلمين في الهند (في القرن ١٨ ـــ ١٩م) وتحمل روايته (وتحطم سيف آخر) قصة المجاهدين في حرب ميسور، حيث استمر السلطان تيبو الشهيد يكافح الإنجليز لمدة ست عشرة سنة حتى استشهد، وهذه فترة من التاريخ الإسلامي يحاول بعض الحاقدين طمسها رغم مالها من أهمية في تاريخنا الإسلامي[٨١].

ويتجول الأديب بقلمه في ربوع العالم الإسلامي فيكتب روايته «آخرى جتان» الصخرة الأخيرة، وصور فيها الحكاية الدامية لسقوط بغداد عام ٦٥٦هـ /١٢٥٨م) والرواية من ناحية الأسلوب والفن مزيج من الخطابة والاسلوب الأدبي، تمضي أحداث القصة بطيئة وتدريجيًّا تصل إلى «نقطه التنوير»

وهكذا تمسك بالقارىء حتى النهاية، وتمتاز الرواية باتزان وترتيب الألفاظ والجمل والفقرات، وهي في بعض أجزائها تغمر القارىء بالعواطف، كما أن بها أمواج من مشاعر التبليغ الديني، إلّا أن هذا لم ينقص من فنيتها وأدبيتها، فصور الشخصيات واضحة وحوارهم مختصر موجز مليء بالمعاني، وقد توفر هذا لأن الأديب فكر تماماً في جميع جوانب روايته وحدد الأفضليات[٨٢].

وقد واجه نسيم حجازى نقداً وجهه له النقاد وهو شبيه بالنقد الذي وجهوه إلى شرر وغيره، وذكروا فيه أن الروايات تبعد عن الواقعية وأن الشخصيات في معظمها خيالية، كما رأوا أن سرد وقائع القتال بإسهاب والاتجاه أحياناً إلى تقديم النصائح والمواعظ يقلل من قيمة الرواية ويصيب القارىء بإحباط، إلا أن النقاد اختلفوا طبعاً في هذا الأمر، وعلى كل حال فالقارىء في باكستان والهند لايزال يطالب بالمزيد من الروايات الإسلامية الهادفة.

ولاشك أن معظم النقاد يقيمون حكمهم على نظرية «الفن للفن» دون تهديف لهذا الفن ذاته، وهذا مخالف للنظرية الإسلامية للأدب القائلة بضرورة وجود هدف لكل شيء، وهذا ماوضعه نسيم حجازى أمامه في كتابته لرواياته، فهو يريد أن يحول الشرارة الكامنة في صدور شباب المسلمين إلى شعلة يمكن أن تجدد عصور البعث الإسلامي، وهو يريد أن يضيء أذهان الشباب المسلم بعظمة الإسلام التي تجعلهم يشعرون بالثقة في أنفسهم من خلال التعرف على ماضيهم التليد، حتى يشعروا أن بإمكانهم القيام بالكثير والكثير، وهو يريد أن يثبت في داخلهم الإيمان بالله الواحد، ويدعوهم إلى أن يكتبوا تاريخهم بأيديهم ولتحقيق هذا الهدف يذكرهم مرة بعد مرة بعظمة الإسلام وإبداعات المسلمين وهذا هو الهدف من الأدب[٨٣].

وما يوجهه النقاد من نقد لروايات نسيم حجازى هو نقد مردود، فقد صور الأديب مجاهدي الإسلام مثلهم مثل بقية خلق الله، ولم يصنع منهم ملائكة،

فشخصيات رواياته من أبطال الإسلام، أناس عاديون ولكن أي أناس هم؟ إنهم أناس تفخر بهم الإنسانية، إنهم جند الله الذين نشروا دين الله في العالم، حملوا الأمانة، ومضوا كل لحظة من حياتهم في خدمة دين الله.

وإذا كان البعض يعيب على رواياته وجود الخطب التي ألقاها القادة المسلمون، وقالوا إنها مجرد مواعظ، فإن إخراج هذه الخطب يعنى إخراج الرائحة الذكية من الوردة فهذه الخطب تحمل العاطفة والمحبة لدين الله وتجد طريقها إلى القارىء مباشرة.

وروايات نسيم حجازي توضح أن أسباب هزائم المسلمين كانت دائماً من داخلهم،فصوّر شخصيات الغدر داخل المجتمع المسلم، حتى يدرك القارىء أن الله لايغير مابقوم حتى يغيروا مابأنفسهم، والأديب يوضح من خلال رواياته أن ماأصاب المسلمين من هزائم إنما كان من خنجر أغمد في الظهر، وهو خنجر الغدر.

ونقطة أخرى يوضحها نسيم حجازي وهو يرد على تساؤل استمر طويلاً وهو أن المسلمين اتبعوا دائماً أسلوب العفو، ودعوا إلى المرؤة والسماحة، وهكذا كان سلوكهم مع أعدائهم ومن هنا استغل الأعداء هذه السماحة وتحينوا الفرصة ليطعنوا بالخنجر ــ من الظهر ــ من أحسنوا إليهم، وهذا درس هام لنا وهو أن السماحة والتسامح لايجب أن يتجاوزا حدودهما(٨٤).

كان موضوع التاريخ الإسلامي هو الموضوع المفضل لنسيم حجازى فقضى القسم الأكبر من عمره في البحث التاريخي وجذبته الأندلس فكتب «اندهيرى رات كي مسافر» راحل في ظلام الليل، و «كليسا اورآك» الكنيسة والنار، كما كتب رواية شاهين والروايتان الأولتان تناولتا قصة غروب شمس الحضارة الإسلامية في الأندلس، وحادثة سقوط غرناطة وكيف ضاقت أرض

الأندلس بالمسلمين، وشاهين أيضاً رواية تناولت المخاطر التي واجهت المسلمين في الأندلس وكيف ضاعت قرطبة وإشبيلية وطليطلة وغيرها.

ورواية «اندهيرى رات كى مسافر» أو راحل في ظلام الليل(*) كانت لها أسباب دفعت الأديب المسلم لكتابتها أوضحها بقوله:

«لقد بدأت أقلب أوراق تاريخ الأندلس حين قال أحد الهنادكة من جماعة مهاسبها: لو أمكن القضاء تماماً على المسلمين، وعلى كل أثر لهم في أسبانيا، بعد حكم استمر ثمانمائة سنة فلماذا لايمكن أن يتم هذا في الهند».

وهكذا بدأ نسيم حجازي يكتب حكاية المسافرين في ظلام الليل بعد سقوط غرناطة (٩٨٠هـ ــ ١٥٠٢م).. والرواية من أولها إلى آخرها تشد القارىء، وأسلوب الكاتب مؤثر ومليء بالأشجان وننقل هنا من الصفحات الأخيرة عبارات في خطاب أرسله «يوسف» إلى «سلمان» الذي انطلق بسفينته مودعاً أرض الأندلس:

«أصدقائي قبل أن يصلكم خطابي يكون أبو عبد الله قد سلم مفاتيح غرناطة إلى فرديناند... وبعدها لن يكون لنا وطن ...

لقد رأيت أن الطوفان حين يأتي تصمت الطيور فجأة، وهذا هو حال أهل غرناطة اليوم... وكل إنسان في غرناطة اليوم يسأل الآخر هذا السؤال: ثم ماذا؟

وأنا أيضا سوف أخرج مع آخر قافلة... فأنا لاأستطيع أن أرى المناظر التي تمزّق القلب، وترتعد روحي من تصورها...

لاأدري إلى أي حد سيوفق أولئك الناس الذين خرجوا معك في تحقيق أهدافهم، ولكن الأمر الواضح أنه لافرق أبداً بين عودتهم سريعاً أو متأخراً، وحتى

(*) حرفيًا مسافرو الليل الدامس.

لو أنك عدت ووصلت هنا فلربما لايكون هناك أي فرق في الأمر، فغرناطة الآن قد ضاعت من أيدينا.

وبعدها.. فكل آمالنا أن نظل مع القبائل المحاربة في الجبال، ولهذا أرى من الضرورى أن تبلغ هذه الرسالة إلى زملائك، وهي أنه مادام الزمان لن يتحول وتتحد القبائل وتنظم نفسها فليس هناك جدوى من أي كفاح أو جهاد.

والى ذلك الوقت يجب البقاء هناك بدلاً من العودة...

عزيـــــزي...

يمكن أن يأتي علينا وقت لايكون فيه أمام مسلمي الأندلس المقهورين المجبرين من سبيل سوى الهجرة، وفي تلك الظروف لو أمكن فتح باب الهجرة أمامنا فإن هذا سيكون من جانبكم عملاً عظيما وخالداً، لن أترك الأندلس الآن، ولهذا فأرجوا أن تدبر أمر إرسال زوجتي إلى مراكش حيث يعيش أقاربها أما بقية الناس فلتبحث عن أقاربهم وأصدقاءهم في مراكش أو الجزائر...

سلّم سلمان الخطاب الى بدريـــة...

وفي ثوان غطّت وجهه موجات حمراء بيضاء.. وبعدها انسابت الدموع من عينيه»(٨٥).

ورواية «كليسا اورآگ» الكنيسة والنار تحكي الفترة التاريخية التي تلت عام٨٩٨هـ ـــ ١٤٩٢م، وماتعرض له المسلمون بعد سقوط دولتهم وبعد فشلهم في الكفاح لاسترداد مجدهم نظراً للمؤمرات الداخلية التي احتوتهم، وكانت هذه الفترة من أسوأ مامر به المسلمون بالأندلس فقد تعرضوا لقهر وظلم لم يكتب عنه أي مؤرخ مسلم، لقد تعرضوا لعملية إفناء منظمة تحت اسم **Inquisition** ووضعت على جبين كل منهم لائحة تقول أنه من المورسكوز

وهي تحقير للمسلم الذي تحول قهراً إلى نصراني والرواية مثل غيرها Moriscos جديرة بأن يطالعها كل مسلم[٨٦].

ورواية شاهين أكملها الأديب عام ١٣٦٨هـ ـــ ١٩٤٨م ثم أجرى عليها بعض التعديلات عام ١٣٧٨هـ ـــ ١٩٥٨م وقد ربط فيها بين أحوال المسلمين في الأندلس وأحوالهم في شبه القارة الهندية الباكستانية يقول الكاتب:

«إن واحة الحرية تخضر فقط على تلك الأرض التي ترويها دماء الشهداء، وحكايات عظمة الأمة تكتب دائماً بهذا الدماء الذي يسيل ساخناً، وحين تتجمد الدماء لاتنفع الدموع»[٨٧].

وقد أشاد بعض النقاد بالرواية نظراً لأن الأديب لم يلجأ إلى توسيع رقعة السرد القصصي بل صنع شكلاً جميلاً، في كل جزء منه تأثير ساحر، يستمر منذ بداية الرواية وحتى نهايتها بلا تذبذب، وكان للخطب والوعظ عملها في سير الرواية ذاتها، وفي الرواية خطوط رفيعة تحمل روح الحب النقي البريء.

صور نسيم حجازى المجاهدين من أولي العزم الذيم رفعوا راية عزة الأمة الإسلامية وأعلنوا في ايوانات الحمرا: **«أن هذه الأرض التي شهدت ذراتها مسيرة أسلافنا لن ترى ذلتنا، وأن هذه السماء التي برقت فيها سيوف أسلافنا لثمانمائة سنة لن ترى أغلال العبودية في أيدينا، وأن يوم القيام الذي سيخضب ثيابنا بدم الشهادة لن يشهد بقع الذل والعبودية السوداء على ثيابنا»**[٨٨].

ونتقل إلى روايته «قيصر وكسرى»[٨٩] فقد جال وصال فيها بقلمه، تحدث عن أعداء المسلمين من ناحية، ومن ناحية تحدث عن الدين الذي ظهر فاهتزت لظهوره قصور قيصر وكسرى، وسمع الناس في العالم كله صوت الرسالة الجديدة يرن صداه لامعبود سوى الله، اللهفقط.

صدر الكاتب روايته بقوله تعالى:

﴿وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾ ال عمران ١٠٣.

واستمر يكتب روايته خمس سنوات حتى أكملها في المحرم ١٣٨٤هـ مايو ١٩٦٤م والرواية تلقي الضوء على الظروف التاريخية والسياسية والاجتماعية والأخلاقية للعرب والعجم قبل الإسلام، وتحكي قصة ظهور الإسلام وزوال الإمبراطورية الفارسية والرومانية.

ونقترب من نهاية حديثنا عن الأديب المسلم نسيم حجازي فنذكر أنه بدأ كتابة رواياته برواية «داستان مجاهد» حكاية مجاهد في أواخر عام ١٣٦٣هـ ــ ١٩٤٣م .

ولم يكن يتوقع لروايته النجاح الذي حققته من الناحية الفنية [٩٠] مما دفعه لاستخدام مواهبه الأدبية لخدمة التاريخ الإسلامي وكانت روايته تلك تمهيداً لروايته محمد بن القاسم.

ففي روايته «داستان مجاهد» يعرض للفترة التي خرجت فيها جيوش المسلمين من الجزيرة العربية ــ في وقت واحد ــ إلى إفريقيا وإلى إسبانيا وإلى وسط آسيا وإلى السند ثم صدرت روايته محمد بن القاسم لتحكي عن فتوحات المسلمين في الهند، وقد نالت هذه الرواية شهرة واسعة حتى أنه صدرت منهاأربعين طبعة وترجمت إلى البنغالية والسندية وترجمها إلى العربية منذ عدة سنوات د. ظهور أحمد أظهر ثم أعاد صياغة الترجمة العربية نعمان محمد طشقندى[٩١].

وعن انتشار الإسلام كتب نسيم حجازي أيضاً رواية بعنوان «قافلة حجاز» وهو هنا يطلق على المسلمين المجاهدين مجازا اسم «قافله حجاز» وتناول في

روايته أولئك المجاهدين الذين انطلقوا من بدر إلى حنين ومن القادسية إلى اليرموك ومن سومنات إلى باني بت.

ويهمنا هنا أن نذكر ماورد في مقدمته لروايته[٩٢] حيث دعا الأديب المسلم أدباء باكستان ممن حملوا راية التجديد باسم الرقي الخادع، وممن يدّعون التقدمية، إلى التفكير في الإسلام، وأن يكونوا أدباء مسلمين أولاً وأخيراً، وأن يعبروا عن مجتمعهم المسلم، ويحافظوا على تقاليده الإسلامية ومثله وأخلاقه من خلال أعمالهم الأدبية وننقل هنا الفقرات التي بدأ بها روايته «قافله الحجاز»:

«ذات يوم دخل حسان بن عتبة هذه المنطقة الخضراء الزاهرة التي جعلته مناظرها الخلّابة يشعر وكأنه يتذكر حلماً في ماضيه، كان الوقت ربيعاً ومن أمامه ومن خلفه وعلى يمينه وعلى يساره وعلى مرمى نظره تمتد الخضرة الجميلة، وتنتشر الحدائق، وتتمايل أعواد القمح وكأنها ترقص فرحاً على عزف الريح، وعلى يساره امتد شاطىء نهر الفرات بينما كانت الشمس تتوارى في الأفق الغربي المشبع بالغبار.. وكانت ظلال المساء تتوارى بسرعة ناحية الشرق بينما الطيور تتجمع فوق الأشجار، ومن قرى الفلاحين والرعاة كانت خيوط من الدخان ترتفع تشكل أعمدة تتطاول ناحية السماء، وحسّان كان يتوقف بجوار شجرة يستمع إلى زقزقة عصافير وطنه فترتسم على وجهه المتعب ابتسامة لطيفة، وفجأة تغير وجهه وظللته سحابة من الحزن...»

لقد كتب نسيم حجازي عدداً من الروايات (١٤ رواية) لايزال لها مذاقها رغم تغير مذاق الزمان، وذلك لأنه اختار لرواياته أحداثاً من التاريخ الإسلامي التي تعيش في دواخلنا وفي نسيج عقولنا وفي قلب قلوبنا.

لقد كتب كل هذا العدد الضخم من رواياته رغم مشاغله الصحافية فقد ظل من عام ١٣٤٢هـ ــ١٩٢٣ حتى ١٣٨٦هـ ــ ١٩٦٦م يعمل بصحيفة «تعمير»، ثم تولى بعدها إدارة مجلة كوهستان التي كانت تصدر في وقت

من الأوقات من روالبندي ولاهور وملتان، ولم تقتصر كتاباته على الرواية فقط بل تنوع إنتاجه الأدبي فكتب في أدب الأسفار(٩٣) كما كتب أدباً نقديًّا فكاهيًّا(٩٤)،وكتب نقداً وجهه إلى أدعياء التجديد من أصحاب الأفكار الشيوعية في باكستان(٩٥).

خامساً : اتجاهات الصحافة الأردية الإسلامية :

بعد التقسيم تحول اتجاه الصحافة الإسلامية في الهند إلى مناقشة المشكلات الهامة التي واجهها المسلمون، وخاصة أن المسلمين شعروا بالأسى، فقد سلموا أنفسهم إلى أمة أضيق صدراً، وأشد حنقاً وعداءًا من الإنجليز، وبما أن النظام الجمهوري يكيل الوزن كله للأغلبية، من هنا فقد المسلمون كل وزن سياسي، وانتهى رسميًّا عهد الولايات المسلمة التي كانت تتولاها حكومات محلية، وكان يطلق عليها اسم «رياسة» ومنها «حيدر آباد» «وبهوبال» «ورامبور» وغيرها.

وكان أعظم المشكلات التي واجهت المسلمين حوادث المذابح البشرية والنهب والتدمير، وهي مايطلق عليها تحسيناً أو تلميحاً «الاضطرابات الطائفية بين المسلمين والهنادكة»، وقد نال هذا الموضوع نصيباً كبيراً من صفحات الصحف والمجلات، هذا بالإضافة إلى معالجة مشكلة التعليم التي واجهت المسلمين، ومنها القضاء على الجامعات الدينية من جهة، ثم إعداد مناهج هندوكية يتلقاها شباب المسلمين من جهة أخرى، ولا تزال الصحافة الأردية وغيرها من صحف المسلمين تعالج هذه القضايا حتى اليوم.

كما احتلت اللغة الأردية مساحات عريضة من الصحف، وقضية اللغة الأردية قضية حساسة وخطيرة وهي مشكلة أحدثت قلقاً بالغاً في الأوساط الإسلامية، هذا بالإضافة إلى بعض القضايا الأخرى ومنها مشكلة التوظيف وتغيير ملامح جامعة عليگره والجامعة الملية الإسلامية.

وقد اختلف الوضع في باكستان فالدولة مسلمة، والحكومة مسلمة، ورغم ذلك فقد سيطر موضوع تطبيق الشريعة الإسلامية وإقامة الحكم على أساس إسلامي على الصحافة لفترات طويلة منذ قيام باكستان وحتى اليوم، بل كان هذا هو الأساس في تغيير الحكومات التي تعاقبت على حكم باكستان هذا بالإضافة إلى ظهور نزعات واتجاهات جديدة في الصحف منها التيار الشيوعي وأدعياء التجديد والتقدمية، وقد تصدى لهم الكتاب المسلمون، واحتلت أخبار العالم الإسلامي وقضاياه صفحات عديدة من الصحف والمجلات الأدبية، وظهرت مجلات متخصصة أدبية وعلمية دعمتها الحكومة فالأردية هي لغة البلاد الرسمية.

وقد خفت عناصر الحماس والشدة والعنف من الصحافة وخاصة في الهند. وغلبت عليها عناصر الجدية والتحليل في معظم الكتابات.

نظرة سريعة على أهم المجلات والصحف الأردية :

سبق أن أشرنا إلى مجلة معارف، وهي مجلة أدبية لاتزال تصدر في الهند حتى اليوم هذا بالإضافة إلى مجلة فرقان التي تعد من الدوريات الإسلامية الهامة وهي مجلة أدبية علمية تهتم بشئون الإسلام والدعوة الإسلامية، أسّسها العالم الشهير محمد منظور النعماني في المحرم ١٣٥٣هـ/١٩٣٣م، ولايزال يضطلع بتحريرها حتى اليوم وله إسهامات طيبة في الرد على البدع والمعتقدات الباطلة للبريلوية والقاديانية والشيعة(٩٦).

وتحتل مجلة فرقان مكانة رفيعة في الصحافة الإسلامية بالهند كما أن دائرة توزيعها واسعة، واهتمت المجلة بنشر فكر صاحبها ومناظراته الدينية التي عقدها مع الفرق الأخرى(٩٧).

ونشرت المجلة مقالات لمفكري الهند وباكستان فكتب مناظر أحسن

كيلاني عن «فتنة الدجَّال وسورة الكهف»، وكتب محمد جراغ عن «الادعاءبالمسيحية»، وكتب محمد أويس الندوى «دفاعاً عن ابن تيمية»، وكتب محمد عبد الرحمن عن «تدوين أصول الفقه»، وكتب محمد شفيع عن «مسألة رؤية الهلال»، وكتب وحيد الدين خان عن «الإسلام كفاية»، وكتب المودودي عن «الحجاب في الإسلام» و «المرأة والمجالس التشريعية» وكتب أبو الحسن الندوى عن «مواطن الضعف في حياة المسلمين» وكتب أمين أحسن إصلاحي عن «معاني القرآن»، وغيرهم.

أما مجلة برهان فقد ظهرت قبل التقسيم (١٣٥٧ ــ ١٩٣٨م) ولاتزال تصدر حتى يومنا هذا، وهي تضارع مجلة معارف في مستواها العلمي وموادها الجادة، وتنشر المجلة البحوث والمقالات الأدبية والنقدية وموضوعات تهم الفكر الإسلامي، فهي تقدم دراسات في القرآن والسنة وتدوين الفقه الإسلامي، وترد على ماتشيعه أقلام المستشرقين المنحرفين، وتهتم بتقديم العقيدة الإسلامية بأسلوب عصري بسيط وتحذر من مضار الاستعمار وتبني الحضارة الغربية، والابتعاد عن الدين الأصيل، والمجلة تحوز قبول الدوائر العلمية في الهند فهي تعرف القارىء بالدراسات العربية والأدب العربي[٩٨].

ومن الموضوعات التي تنشرها المجلة الإنسان والقرآن للسيد حسين، الإسلام والعلم الحديث لعبد القيوم الندوي، الإمام الطحاوى للسيد قطب الدين، تأثير القرآن على فقه اللغة العربية لاحتشام الندوي، الشعر العربي في كشمير للدكتور سيد محمد فاروق، موضوعات النثر العربي للدكتور شريف حسيني، وتأثير الإسلام على العلوم العربية لفضل الرحمن عثماني وغيرها من موضوعات.

ومن المجلات التي صدرت في الهند زمان التقسيم مجلة زندگي أي الحياة وهي شهرية ظهرت في ١٣٦٦هـ/مايو ١٩٤٧م واحتلت مكانة مجلة ترجمان

القرآن التي أصدرها المودودي فهي تشبهها من حيث الهدف وأسلوب الكتابة، كما أنها كانت لسان حركة الجماعة الإسلامية، وهو نفس هدف ترجمان القرآن في الهند قبل التقسيم.

وتعبّر المجلة عن فكر الجماعة الإسلامية ولهذا فهي تعمل على نشر الدعوة الإسلامية النقية والفكر الإسلامي المتكامل، والتزمت المجلة في كتاباتها منهجاً موضوعيًّا وأسلوباً قوياً وابتعدت عن الإثارة وعن المنهج الدعائي، والمجلة مرجع لكل من يريد دراسة الحركة الإسلامية في شبه القارة، ولكل من يريد الاطلاع على المشكلات التي تواجه المسلمين حتى على الصعيد العالمي[٩٨].

وقد ساهم فيها مفكرون كبار فكتب المودودي عن تفهيم القرآن، وكتب صدر الدين الإصلاحي عن التصور الإسلامي للعبادة وبناء أساس الدين، وكتب السيد حامد على عن الشرك ومظاهره، وكتب د. عبد الحق أنصاري عن الأسس الدينية للأخلاق الإسلامية، وكتب إحسان الله خان عن تطور الأدب، وكتب إنعام الرحمن خان عن مشكلة تعليم المسلمين، وكتب السيد أحمد عروج القادري عن الحاجة إلى إقامة القضاء الشرعي، وكذلك عن ماهية الأدب الإسلامي، وكتب محمد يوسف أمير الجماعة الإسلامية عن عدم أحقية الحكومة في التدخل في قانون الأحول الشخصية للمسلمين.

وظهرت مجلة «تجلّي» عام ١٣٦٩هـ/١٩٤٩م في بلدة ديوبند على يد المرحوم عامر العثماني (توفي عام ١٣٦٧هـ/١٩٧٤م) وخلفه الشيخ حسن أحمد الصديقي، وتنشر المجلة مقالات وبحوثاً علمية وأدبية تهدف إلى نشر الدعوة الإسلامية ومكافحة الاتجاهات المعارضة للفكر الإسلامي، والرد على البدع والتقاليد الجاهلية، والعمل على خدمة اللغة الأردية وآدابها وللمجلة موقف مشرف في الرد على البدع والخرافات التي شاعت في المسلمين نظراً لجهلهم بتعاليم الإسلام الصحيحة من ناحية، ومن ناحية أخرى معاشرتهم لأمة حضارتها قائمة على الشرك والخرافات.

ومما يذكر أن المجلة قدمت أدباً إصلاحيًّا هادفاً بأسلوب جذب إليه القراء من جميع المستويات، أمّا صحيفة «دعوت» فتصدر عن مكتب الجماعة الإسلامية (صدرت في أغسطس ١٩٥٣م) وتصدر ملحقاً مستقلاً مرتين كل اسبوع وشعارها:

﴿ومن أحسن قولاً ممن دعا إلى الله وعمل صالحاً﴾.

وقد أصدرت الصحيفة مجلة أسبوعية باسم «دعوت الأسبوعية».

صدرت جريدة «تعمير حياة» عن ذار العلوم ندوة العلماء عام ١٣٨٣هـ/١٩٦٣م وهي تصدر مرتين فقط كل شهر، وتهتم بدعم الجهود الدينية والعلمية والإصلاحية، وتقدم فكر ندوة العلماء وأهداف الندوة.

أمّا مجلة الرِّسالة فقد أصدرها المفكر الإسلامي وحيد الدين خان في نوفمبر ١٨٧٦م في دهلي لتكون لسان حال المركز الإسلامي الذي أسسه منذ ذلك الوقت، والمفكر وحيد الدين خان له مؤلفات متنوعة ويمتاز بالفكر والتحليل ومخاطبة العقل، وقد نُقلت بعض مؤلفاته إلى العربية[١٠١].

نالت مجلة الرسالة قبولاً حسناً في الأوساط العلمية في الهند وخارجها وهي تقدم دراسات جادة عن الإسلام وقضايا العصر الحديث، وقد نشرت بعض المقالات المختارة من مجلة الرسالة في بيروت والقاهرة، والحقيقة التي يجب أن نذكرها هنا أن المجلة سلكت منذ صدورها وفي أغلب الأحيان مسلك النقد الذي لافائدة منه، فقد وجهت نقدها إلى كل عمل وإلى كل جهد يبذل في مجال الدعوة الإسلامية، فقد أساءت إلى الجماعة الإسلامية وفكرها، ورفضت جماعة التبليغ وفكرها، ونقدت كل حركة دينية في العالم، وأصحاب الفكر الديني.

ولا يتسع المجال هنا للحديث عن المجلات والدوريات الأردية التي تصدر

في الهند ونكتفي هنا بذكر أسماء بعضها:

مجلة الحسنات، مجلة شهرية وتهتم بالفكر الديني والتاريخي الاسلامي.

مجلة تعمير وهي نصف شهرية، وتصدر في لكهنو، وجريدة نشان منزل وهي نصف شهرية وهي لسان حال دار العلوم تاج المساجد في بهوبال، ومجلة دار العلوم لسان حال جامعة دار العلوم بديوبند.

أمّا مجلة نور فهي تهتم بأدب الأطفال المسلمين بالهند، وصدرت عام ١٣٧٣هـ/١٩٥٣م، ومجلة البلاغ الشهرية وتصدر من بومباى، ومجلة رضوان صدرت من لكهنو في ١٣٧٦/ديسمبر ١٩٥٦م وهي تهتم بالأدب النسائي والدعوة إلى إصلاح المرأة المسلمة وهي مجلة أدبية رفيعة المستوى.

أما مجلة الإسلام فقد صدرت في دهلي عام ١٣٧٦هـ/١٩٥٦م وهي مجلة تهتم بنشر المقالات والبحوث الدينية التي تعالج المشكلات المعاصرة، أما جريدة نداء ملت فصدرت عام ١٣٨٢هـ/١٩٦٢م في لكهنو، ومجلة حجاب مجلة شهرية تهتم بالمرأة صدرت عام ١٣٩١هـ/١٩٧١م، وتحمل فكر الجماعة الإسلامية، ومجلة هلال تقدم مواد خاصة بأدب الأطفال ولها دور رائع في تربية الطفل المسلم وصدرت من رامبور عام ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م ومجلة «بتول» مجلة تمثل الأدب النسائي الإسلامي وصدرت في ١٣٩٣هـ/يونية ١٩٧٤م ومجلة البدر هي لسان حال أهل السنة والجماعة وتصدر عن دار العلوم الفاروقية بلكهنو، وبدأت في الصدور عام ١٣٩٨هـ/١٩٧٧م، أمّا مجلة توحيد فهي مجلة شهرية صدرت في أغسطس عام ١٤٠٠هـ/١٩٧٩م في بلدة ديوبند، وتقدم تعاليم الإسلام بأسلوب بسيط وتتناول موضوعات الأديان والتوحيد والرسالة والحديث وغيرها.

واذا ما انتقلنا إلى باكستان طالعتنا صحيفة «نوائي وقت» وهي من الصحف التي لعبت دوراً مؤثراً في حركة باكستان، وقد أدى مديرها حميد نظامي دوراً

بارزاً في الحركة وقد صدرت الصحيفة لأول مرة من لاهور وكانت تصدر كل أسبوع، ثم بدأت تصدر كل ثلاثة أيام (عام ١٣٦١هـ/١٩٤٢م) ثم تحولت إلى صحيفة يومية في ١٣٦٤هـ/٢٢ يوليه ١٩٤٤م ولم تكن هناك من صحيفة سواها عملت على إنجاح حركة باكستان، وكانت تتحدث باسم حزب الرابطة الإسلامية لعموم الهند على المستوى الإقليمي والمستوى العام للهند كلها، وكانت الصحيفة هي الصورة الصادقة لحركة الشعر المسلم[١٠٣]، وبعد قيام باكستان وعام ١٩٥١م أصدرت إحدى وزارات البنجاب قراراً بوقف الجريدة لمدة عام، إلّا أن حميد نظامي أصدرها باسم «جهاد» ثم باسم «نوائي باكستان»، وبعد سنة عادت للصدور باسمها الأصلي «نوائي وقت» وفي عام ١٣٧٨/١٩٥٨م وبعد تنفيذ الأحكام العرفية أثبتت الصحيفة على أرض باكستان ملامح الصحافة الجريئة.

وكان لمديرها رحمه الله (أحمد نظامي) الفضل في كل ماقامت به الصحيفة فكان بمقالاته الافتتاحية المختصرة والتي تحمل كلماتها معانٍ عميقة مؤثرة نبراساً يهتدي به بقية الصحافيين وامتاز بسهولة أسلوبه وبساطته.

ونذكر هنا أنه بعد قيام باكستان انتقلت صحف المسلمين من الهند إلى باكستان فصدرت جنگ. وأنجام من كراتشي وكذلك صحيفة عصر جديد.

وفي سنة ١٣٦٨هـ/مارس ١٩٤٨م وفي لاهور صدرت جريدة أمروز وهي الجريدة التي اتبعت طريقة جديدة في عرض المواد الإخبارية، ونشرت العديد من المواد التي يتولى كتابتها أصحاب حركة التجديد والتطور، وهكذا كانت تؤيد المعسكر الاشتراكي الشيوعي، وتحمل على المعسكر الغربي وقد تولت الحكومة إدارتها بعد سنة ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م ومن هنا بدأت الصحيفة تتبع سياسة الحكومة.

وفي سنة ١٣٧٣هـ/١٩٥٣م صدرت صحيفة كوهستان من روالبندى ثم بدأت تصدر بعد عدة سنوات من لاهور وملتان وقد وضعت هذه الصحيفة أسس الصحافة المقبولة لدى الناس، وذاع صيتها وكان يديرها الروائي الإسلامي الذي تحدثنا عنه في الصفحات السابقة «نسيم حجازي»، وفي سنة ١٩٦٣م صدرت من لاهور جريدة «مشرق» ثم بدأت بعدها تصدر من كراتشي وبشاور.

وقد تكاثرت الصحف والمجلات الصادرة في باكستان حتى أنه طبقاً لتقرير يناير ١٩٥٨م تصدر ١١٠٦ جرائد ومجلة منها ١٠٣ جرائد يومية (١٢ إنجليزي) (٧ أردي) (٣ كجراتي) (٧ سندي)، ٢١ جريدة تصدر نصف أسبوعية بالإضافة إلى ٣٩٦ مجلة إسبوعية و ٨٨ مجلة نصف شهرية أما المجلات الشهرية فيصل عددها إلى ٤٣٤ مجلة[١٠٤].

ويجب أن نشير هنا إلى أنه بعد قيام باكستان قلّ العنصر الأدبي في الصحافة الأردية وخاصة الصحف اليومية التي انفصلت تماماً عن الأدب واتجهت إلى الأسلوب السهل لإفهام الناس محتويات الجريدة حتى لو كان ذلك يتعارض مع قواعد اللغة.

وقد ظهرت مجلات أدبية منها: «سويرا» و «نيادور» و «نقوش» و «أدب لطيف» والأولى تمثل جماعة حركة التجديد، أمّا الثانية وتصدر من كراتشي فكانت في البداية تعارض حركة التجديد والاشتراكيين كما جاء في عددها الرابع والخامس في عرضها لتصور فكرتها عن الأدب الباكستاني[١٠٥]. أما مجلة نقوش فترفع أيضاً لواء أصحاب حركة التجديد، وهي تنشر مواد أدبية ومواد لها صفة سياسية.

وأصدرت أعداداً خاصة نالت بها شهرة واسعة مثل العدد الخاص بالقصة، والعدد الخاص بخطابات ومراسلات المشاهير من أهل شبه القارة، وعدد خاص بلاهور، وآخر خاص بأدب الفكاهة النقدي، وأصدر ت عدداً خاصاً بسم (نيا أدب)، ومن المجلات الأدبية المتخصصة مجلة «إقبال ريفيو» وتختص بنشر

المواد الخاصة بالشاعر محمد إقبال، وموضوعات إسلامية وأخرى أدبية وتصدر كل ثلاثة أشهر، كما تصدر صحف أدبية أخرى مثل «صحيفة» «وفنون» «وأوراق» أما مجلة «أردو» فهي مجلة أدبية خالصة بدأت تصدر عام ١٣٦٩هـ/١٩٤٩م من كراتشي بإدارة عميد الأدب مولوى عبد الحق، وهدفها خدمة اللغة الأردية، وصدرت مجلات أدبية أخرى مثل «داستان كَو» عام ١٣٧٧هـ/١٩٥٧م تهتم بفن الرواية والقصة «والحمرا» سنة ١٣٧٠هـ/١٩٥٠م وتصدر من لاهور وتهتم بالموضوعات الدينية والاجتماعية والثقافية، بالإضافة إلى «ثقافت» (صدرت عام ١٣٧٢هـ/١٩٥٢م) من لاهور، «فكر ونظر» من كراتشي، كما صدرت مجلة «أرد دايجست» عام ١٣٨٠هـ/١٩٦٠م وهي شبيهة بمجلة «المختار» المترجمة عن الإنجليزية إلّا أنها تنشر مواد متنوعة وأصيلة في جميع علوم المعرفة، ويديرها الصحفي الطاف حسين قريشي والدكتور إعجاز حسين، وظفر الله خان وميولهم جميعاً إسلامية، مما أعطى لكتاباتهم وزناً وجعل المجلة تلقى رواجاً عظيماً بين الناس وبدأت مجلات أخرى عديدة تقلدها[١٠٧].

وهناك مجلات أخرى متخصصة مثل «جتان» أي الصخرة وهي مجلة تهتم بنشر المواد الإسلامية ويكتب فيها المفكرون المسلمون، وهي مجلة أسبوعية ومثل «ليل ونهار» وهي كسابقتها تصدر من لاهور وتهتم بالمواد التي تخدم الدعوة الإسلامية وحركة الجماعة الإسلامية، وكذلك مجلة «التسنيم» و«الإسلام» «وأهل حديث» ومجلة «ترجمان أهل الحديث» الّتي أصدرها العلامة إحسان الهى ظهير وأشرف على إدارتها حتى زمان استشهاده.

هذا وتصدر الجامعات في باكستان مجلات شهرية أو ربع سنوية وهي عديدة نذكر منها مجلة «الكلية الشرقية» التي لاتزال تصدر، وتصدر بالأردية والعربية والفارسية والإنجليزية إلّا أن معظم موادها تكتب بالأردية، وتتناول أبحاثاً بأقلام الأساتذة العاملين بالكلية الشرقية بجامعة البنجاب أو غيرهم.

ولا يسعنا المجال هنا للتحدث بالتفصيل عن بقية الصحف والمجلات التي تصدر في باكستان أو الهند إذ يصعب جمعها في هذا البحث، وهذا عمل يحتاج إلى بحث منفصل.

سادساً: الشعــر الأردي بين هجوم التيارات الوافدة والأصالة الإسلامية

إذا ما ألقينا نظرة سريعة على موضوعات الشعر الأردي وأساليبه، بعد التقسيم وفي زماننا هذا لاحظنا أن البون شاسع بين كل من جوش مليح آبادي، وحفيظ جالندهري، وبين بقية الشعراء ورغم ظهور عدد ضخم من الشعراء في باكستان، ورغم انفرادهم جميعاً بخصائص معينة تصبغ كل شاعر بصبغة خاصة، إلّا أننا نشعر أن تأثير شعرهم ظل محدوداً، داخل دائرة ذواتهم.

ولم تخدم حركة ترقي بسند أو حركة الأدباء التقدميين الشعر الأردي الهادف، بل أخذ أتباعها من الشعراء يتيهون، ويقولون مالايعلمون تحت دعوى الرمز والسيريالية وغيرها من ألفاظ وردت إلى عقولهم من قواميس الغرب.
فما معنى أن يقول الشاعر:

«كانت تلك المدينة أيضاً حجارة
وتحت المدينة سكنت مدينة أخرى
الأغصان أيضاً حجارة والورد حجارة
حتى الأوراق كانت مثلها حجارة
القمر أيضاً حجارة والبركة أيضاً حجارة
والماء بدا أيضاً وكأنه حجارة
والناس جميعهم كانوا حجارة
وألوانهم كانت كألوان الحجارة[١٠٨].

والأشعار السابقة لشاعر يدعى ناصر كاظمي، وكأن كاظمي قد تحجّر

عقله فلم يستطع أن يعبر عن أفكاره إلّا بتلك الكلمات المتحجرة المغلقة.

وتحت ستار التجديد في القوافي والعروض وتحت ستار الشعر الحديث بدأ شعراء الأردية يكتبون مايسمى بالشعر النثري، وياليت الأمر اقتصر على هذا الأمر إلّا أن المعاني الجديدة أصابها تعفن رغم جدتها، والشاعر يستخدم ألفاظاً عفنة روائحها كريهة، واستسمح القاريء أن أنقل هنا بعض ماكتبه أحد الشعراء، وهو أديب نال شهرته في باكستان ويدعى الدكتور وزير أغا كتب منظومته بعنوان آدهى صدى كى بعد» أي بعد نصف قرن ــ جاء فيها:

«گالي هى
بدبو هى
دهبه هى
......
ابني غلاظت مين هر روز
اشنان كرتاهى
ابني تعفن كا
خود باسبان هى»

وترجمة هذا النظم المنثور هكذا:

شتائـم
«رائحة كريهة
وصمة عار
......
وسط قاذوراتي (غلاظتي) كل يوم
أغطس
وكأني أحرس بنفسي
عفونتي»(١٠٩).

هذا هو اتجاه أصحاب مدرسة التجديد وأحسبهم هكذا في كل أدب من آداب اللغات الأخرى، فالشاعر يستخدم كلمات عفنة تحمل رائحة كريهة، ويصرح بعد ذلك أنه هو نفسه كريه لأنه يستحم في غلاظته، ويحرس تعفنه لايريد أن يفارقه العفن، وقد استخدم الكلمات العربية ببراعة «غلاظت» «تعفن».

ولاشك أن هذه الحركة الجديدة جذبت إليها العديد من الشعراء، إلّا أن الشاعر الأصيل ظل يحافظ على أصالته ومن الشعراء الذين أثرت فيهم النزعة الشعرية الحديثة الشاعر يوسف كامران الذي نشر مجموعة شعرية بعنوان «اكيلى سفركا اكيلا مسافر» مسافر وحيد لرحلة وحيدة. يقول في أول نظم لمجموعته الشعرية:

«أنا يوسف ولي أخوة أيضاً
قذفوا بي في البئر
فرأيت في رؤياي
الشمس والقمر والنجوم»

وهكذا الشاعر تأثر بالفكر الإسلامي، وآيات القرآن الكريم في ذهنه، واستخدم القصص القرآني الذي يعرفه الناس في أشعاره، هذا رغم تفسير النقاد لشعره فقالوا إن البئر المظلم كناية عن الشاعر، فشعره سفر للبحث في بئر مظلم(١١٠).

وقد سيطرت الموضوعات التالية على الشعر الأردي: الجوع والجنس، الاضطراب الاجتماعي والظلم والشكوى الاجتماعية والإلحاد، ثم كان الشعر الذي يسعى إلى تذكير المسلمين بمجدهم وإلى الحديث عن ماضيهم الخالد وهو الشعر الهادف.

وقد تناول بعض الشعراء موضوع الظلم الاجتماعي، وركزوا عليه بينما ألقى

الآخرون، بمسئولية الضعف الإنساني على الجوع الجنسي والأحوال الاجتماعية والحدود الأخلاقية، ورفع بعض الشعراء شكواهم إلى الله القادر على كل شيء، بينما هرب المتصوفة منهم من الحياة الجادة، هرب هؤلاء الشعراء وهم يلقون المسئولية على ماقالوا عنه «الجبر»، وقام بعض الشعراء مثل أحمد فراز (توفي ١٣٩٠هـ/١٩٧٠م) فوضع أفكاره ومشاعره داخل سلسلة من الاستعارات نظراً لما كان المجتمع يواجهه من ظلم سياسي، وذلك في منظومة «درد آشوب»[١١١] (ثورة الألم)، بينما عبر شاعر آخر مثل مصطفى زيدي عن نفسه في شعر الطبيعة وهو يقول:

أنا تلك القطرة بلا بحر
وأنا صحراء التيه
أحمل على أكتافي طلسم الصحراء
وفي قلبي ألم الطوفان الخفي[١١٢].

والشاعر يعبر عن آلامه وأحزانه التي لا يستطيع أن ينطق بها نظراً لظروف البلاد آنذاك.

حفيظ جالندهرى والشعر الإسلامي

ولد حفيظ جالندهرى عام ١٣١٨هـ/١٩٠٠م وظل لثلاثين سنة دون أن يتقلد عملاً معيناً أو وظيفة معينة بل حاول أن يجد عملاً من حين لآخر ولم يستقر على عمل واحد، عاش حياة صعبة ونشأ في بيئة أوجدت فيه القدرة على الإبداع، وظهرت قدراته الإبداعية متلازمة للأحداث التي عاشها ، فنشر أولى مجموعاته الشعرية عام ١٣٤٤هـ/١٩٢٥م باسم «نغمه زار» ورغم أنها وجدت صدى طيباً لدى المثقفين إلّا أنها لم تترك أثراً معيناً على العامة، ونشر منظومته الثانية سوز وساز، عام ١٣٥٢هـ/١٩٣٣م، ولم يكن حظها بأفضل من الأولى، وبعدها بدأ في نشر ملحمته الإسلامية المشهورة «بشاهنامه اسلام» والتي كانت

محصلة حياته الشعرية فوضعته على الفور في مصاف المشاهير، واحتلت في تاريخ الشعر الأردي مكانة مرموقة.

وحفيظ جالندهري شاعر صادق نظر أمامه كما نظر خلفه، وكان له حس شعري جعله يوفق في أشعاره، عشق حفيظ الطبيعة وأحبها، عشق الطبيعة بما خلقه الله فيها من ألوان وحركة دائبة، فكانت منظومته الأولى صورة جميلة لما للطبيعة من تأثير على الإنسان، وقد استغل الشاعر صور الطبيعة ليلقي بتأثيره على العقل، ورغم أنه تأثر ببعض أشعار إقبال خاصة ماجاء في «بيام مشرق» إلّا أنه أعطى أكثر مما أخذ وتأثر، وهكذا كان حفيظ جالندهرى صوتاً شعرياً جديداً، يمكن مقارنته بالشعراء الجدد بماله من نمط شعري منفرد، وخيال أصيل بالإضافة إلى تمسكه بالأصالة الشعرية.

ربط حفيظ جالندهري شعره بالطبيعة التي خلقها الله في أحسن صورة، وتغنى بعناصر الطبيعة الجميلة وصورها في أشعاره فجمع الأنهار والجداول والرياض والبساتين والأشجار والخضرة، وهو لم ينظم أشعاره عن الطبيعة بالطريقة التي اتبعها غيره، بل أوضح عظمة الطبيعة في مظاهرها الهادئة الخلابة التي تدعو للتأمل والتفكر في خلق الله[١١٥].

وسعادة الشاعر بالطبيعة ليست سعادة غامرة، وليست عميقة فهو لا يظهر دهشته مما يشاهد، كما أنه لا ينظر إلى الأفق كله بل يحدد نظرته في نطاق ضيق، ولديه شعوز بالجوانب العادية للطبيعة، هدوء وجمال الريف، الوديان والخلجان، الأنهار والأشجار...
ويرى الدكتور محمد صادق أن حفيظ ليس لديه شعور بتأثيرات الطبيعة ذاتها إذ هو شاعر وصفي إن صح التعبير[١١٦] ولنا تحفظ على هذا الرأي. يقول الشاعر:

«نهضت جميلة السحر (الدنيا) وقد ارتدت النور لباسا
ووضعت على رأسها تاجاً من ذهب (الماسا)
ارتدت وتزينت بملابس النور
وانطلقت هناك على الجبال في العلا
وضحكات عينيها أحالت الجبال إلى ذهب ملتهب(*)
والجمال المنبعث من صفحة وجهها أحال السحاب إلى ضياء
والغدير ينساب هادئاً مع النغمات تنبعث من الشلال المنهمر
وقيثارة الرياح صَحَت تستقبل الدنيا بألحانها... ترحب بها»(نص ٢).

لقد أثار اهتمام الشاعر بالطبيعة النقاد وجعلهم يتساءلون عن سبب اتجاهه لنظم «شاهنامة إسلام» وقد قال د. محمد صادق أنه ربما نظمها بدافع المصلحة لينال بذلك شهرة أو صلة، إلّا أن هذا الرأي عارٍ من الصحة، فالشاعر مع منظومته ومع موضوعه بكله، يذوب فيه يعبر بأحاسيسه عن كل ماكتبه وينغمس في منظومته بشخصيته.

وإذا كان الشاعر انتقل من مرحلة إلى مرحلة أخرى، فانتقل من مرحلة تصوير الطبيعة في أشعاره إلى مرحلة أخرى اتخذ فيها من التاريخ الإسلامي موضوعاً لأشعاره، فإن هذا لا يعني أنه فعل ذلك لمصلحة شخصية[١١٧]، ولم تكن شاهنامه إسلام أول موضوع تاريخي يحاول الشاعر الخوض فيه، فقد سبق له أن نظم عام ١٣٤٥هـ/١٩٢٦م منظومة بعنوان «هندوستان همارا» تضمنت الأحداث التاريخية لشبه القارة الهندية، وهكذا فلم يكن حفيظ يخوض بنظمه لشاهنامه إسلام التجربة لأول مرة بل كان لديه شوق وميل إلى هذا النمط الأدبي من قبل.

(*) حرفيًا (إلى جبل الطور).

وبينما يشيد د. سيد عبدالله بشاهنامه إسلام وبأسلوب الشاعر فيها فالأشعار تمضي في تتابع وسلاسة، فإن د. محمد صادق يرى أن الشاعر بذل جهداً كبيراً لكتابة منظومته هذه، فالقارىء يشعر أن الأشعار لم تكن لتطاوعه بسهولة، ولم تكن تأتي معه بصورة طبيعية، ويستشهد بأن بعض النقاد يرون أن أشعار المنظومة ليست على درجة واحدة من حيث الحس الشعري أو القوة البيانية، فهناك بعض الأشعار أبدع فيها الشاعر وبعضها أشعار عادية ليست على مستوى تلك التي أبدع فيها(١١٨).

وحفيظ نفسه كتب عن شعره يقول:

«إن منجزات حفيظ في مجال تشكيل الفن والإبداع فيه لم تتحقق في سنوات قليلة، بل امتدت على مدار نصف قرن من الزمان»(نص ٣).

وشاهنامه إسلام ليست مجرد منظومة تاريخية وليست شعراً بيانيًّا مجرداً بل هي تعبير عن ظهور الإسلام في تاريخ البشرية، فالشاعر يعبر في منظومته عن الحدود الفاصلة بين الكفر والإيمان، بين النور والظلمة، بين الخير والشر، بين الإسلام والجاهلية، ويقدم المعيار الصحيح للإيمان أمام عالم المتناقضات.

والشاعر التزم في منظومته بالأحداث التاريخية الحقيقية المستندة، ولم يكن في استطاعته أن يكتب مايريد، وأن يستخدم حقه في الاختيار، كما لم يكن يقدر على تغيير أو تبديل الأحداث كما يريد ليصوغها في بناء درامي، وصعوبة الموضوع هي أكبر دليل على ماللشاهنامه من مكانة شعرية.

والمنظومة من شعر الرجز يتحدث الشاعر فيها عن طريق سرده للأحداث، وذكره لمشاهير التاريخ الإسلامي عن الشجاعة والصدق والأمانة والعظمة وعن طريق سرده للأحداث، يوضح أيضاً عالمية الإسلام وأحقيته، كما أوضح أن الإيمان والنور والحق سوف يظهر، وأمّا الكفر والظلمة والجاهلية فسوف تتلاشى،

ومع هذا فالكفر والظلمة والجاهلية أمور تمضي في الحياة، ومكافحتها والنضال ضدها سوف يمضي عبر التاريخ الإنساني، وهي تعطل مسيرة التاريخ البشري ولهذا فيجب القضاء عليها.

والشاعر ينظم أشعاره سلسلة دون تكلف نظراً لوضوح هدفه، وهكذا احتوت الشاهنامه على ذكر مشاهير الإسلام وذكر أعداء الإسلام، والأحداث التي مرت بالمسلمين، الأعداء يتربصون بالمسلمين، الجهاد الإسلامي، وانتصار الحق، هذا هو الترتيب الذي مضت عليه شاهنامه إسلام.

ولم يركز الشاعر بطبيعة الحال على بيان الألفاظ أو التشبيهات والاستعارات، بل ركّز على إيضاح الأحداث التي كانت تعد الناس للتمسك بالحق والإيمان على وجه هذه الأرض، وهو يركز على الصراع الأزلي الذي يمضي على الأرض بين الإيمان والكفر، وبين الخير والشر.

ولا يفوتنا هنا أن نذكر منظومة «سلام» لحفيظ جالندهرى فهي بلا شك تستحق الذكر تحدث فيها عن بعثة النبي ﷺ ومكانته وكيف أنه كان رحمة للبشرية جمعاء[١١٩].

شاهنامه إسلام

كانت للشاعر المسلم حفيظ جالندهرى قدرة على قرض الشعر في موضوعات متنوعة كما ذكرنا، فقد تغنى بالطبيعة وروعتها، وتغنى بالسحر، والشباب، والليل، والشتاء، والمطر، وتغنى بهلال العيد، وبجمال الطبيعة في كشمير، كما غطّت موضوعات غزلياته مساحة عريضة من الشعر الأخلاقي والإنساني، وفي أشعاره الغنائية السهلة تخلص من الألفاظ القديمة التي راجت في الشعر الغنائي لأنه يكون أقرب إلى التراث الشعبي منه إلى الثقافة العالية، وبهذا جعل الأردية الفصحى قادرة على استيعاد هذا النمط الشعري، وتصرف في

البحور والقوافي ليجعلها تتناسب مع هذا النمط.

بدأ حفيظ كتابه ياد أيّام (ذكرى الأيام) المعروف بـ «شاهنامه إسلام» منذ فترة طويلة[١٢٠]، بعد أن خطط لكتابة سيرة رسول الله وسيرة الصحابة بأسلوب يتطابق مع ماجاء في الإرشادات القرآنية، وهكذا لم تكن شاهنامه إسلام بالعمل العادي، وحين كتب الشاعر الجزء الأول واجه نقداً مرًّا لا أساس له، من قبل دعاة التجديد والاشتراكيين في شبه القارة، ولم يكن هذا النقد في محله بل جاء عن هوى في نفوس هؤلاء، فقال البعض إن الشاهنامه «شعر بياني» وليست بشعر حماسي، ونقدهم هذا مردود عليهم، لأن الشعر الحماسي والحربي يكون أيضاً بيانيًّا، وهذا هو حال الأوديسا وشاهنامة الفردوسي وكلاهما منظومتان بيانيَّتان[١٢١].

وقد أوضح حفيظ جالندهري صفات شعره فقال:

«شعري يحمل رسالة المصلّين، شعري دموع، شعري آهات، شعري تعبير عن الإخلاص»[نص ٤].

وقد ظهرت أشعار حفيظ في وقت أقفر فيه الشعر الأردي من الأشعار الهادفة مما جعل الصحافي المسلم عبد الماجد الدريابادي يقول عن حفيظ أنه «اندهيرى كَهر كاجراغ» أي مصباح البيت المظلم.

أوضح الشاعر سبب تأليفه لشاهنامه إسلام في أشعاره التالية:

«ذهب صحابة النبي الأمي من هذه الدنيا
وبقيت ذكريات مآثر السلف الصالح العليا
فعقدت العزم على أن أُثير في بحر الإيمان
أمواج دمائهم الذكية
وأن أضرب القلوب الصلدة

بسهام الشعر الملتهبة
ماذا فعل الفردوسي ــ يرحمه الله ــ
سوى إحياء النعرة الإيرانية
ياالهي... وفقني
أن أحيي عاطفة الإيمان
والتقوى الرضية»(١٢٢).

وقد وجدت الشاهنامة قبولاً ورواجاً بين الناس، نظراً لما كانت عليه أشعارها من روعة أدبية، وروعة في الخيال، مع الالتزام بالحدث التاريخي فقد بيّن الشاعر صفات ومحاسن السلف الصالح، وكان ذلك بطريقة ضمنية وبأسلوب يجعلنا نظل نذكر هذه الصفات والمحاسن، وهكذا جعل الشاعر من أشعاره معلماً ومربيًّا للجيل الحاضر الذي هو في أمس الحاجة إلى هذه الأخلاق التي كان عليها السلف الصالح، صحابة رسول الله، ولنرى نموذجاً من تلك الأشعار التي ذكر فيها الشاعر توجُّه رسول الله مع الصحابة إلى غزوة بدر:

«لم يكن فيهم أي زعم بالباطل
فزعماً بالباطل لايقربون
وفوضي وهيجانا لا يفعلون
وفيما قد يصيبوا من نجاح لا يفكرون
وخوف من دنو أو غلوٍّ لا يأبهون
من قلة فيهم أو من كثرة الأعداء لا يهتزّون
مضوا غير مسلّحين ولكن
بالسكينة والاطمئنان مسحلون
لايعتمدون على العتاد ولكن
هم بالإيمان بالله عامرون»(نص ٢).

وللشاعر منظومة عن قطب الدين أيبك مؤسس أول دولة إسلامية هندية، يقول فيها:

«هو السلطان ــ المسلم ــ الذي كان يخشى السفاكون سيفه المهيب
هو السلطان الذي كانت الأفلاك ترتعد من رهبة سواعده
هو السلطان الذي كان دائم الفكر في الإخلاص
لله، رجاءً في الله
كلّما تطلّعت وجدت راية الاسلام
خفاقة...
وانتشر النور في كل صوب مع راية
الإسلام سباقة...
ومضى السلطان المجاهد يعمل
في ظل العلم
وساق الجيوش الحجازية لتحطم الأعداء
ذكراه تجعلني أشعر بأنني أيضاً
من المجاهدين
وأنني فرد من جيش المسلمين
السابقين»(١٢٣).

لقد ملك حب رسول الله قلب الشاعر فأنشد هذه الأشعار يصف بعثة الرسول:

«هتف هاتف بالغيب ياساكني الأرض
هذه الأرض ستعمر من جديد
فمرحىٰ لمن ظلموا
ومرحى لمن لم ينعموا بالأمان

مرحى للأيامى ومرحى للأرامل
فقد استجاب الله للنداء والدعاء
مرحى للضعفاء ومرحى للعاجزين
المغلوبين
مرحى لليتامى، والعبيد
ومرحى للفقراء والمساكين.
مرحى لمن سقطوا مراراً في غياهب الضلال
ومرحى لمن تاهوا في صحراء الوحشة
فقد شاع الخبر في الجهات الست[١٢٤].
وعرفه الأحبة والأصدقاء
لن يكون لعبدة الذات
وعبدة الأصنام جرأة على القهر أو الظلم
جاء الوقت المحدد
وانكسرت قوة الباطل في النهاية
انقشعت الظلمة وانقشع سحاب الظلام
فمرحىٰ فقد حان أوان الراحة والاطمئنان
مرحىٰ فقد جاء الإسلام فكانت
النجاة الأزلية
مرحىٰ فقد بعث خاتم المرسلين
مرحىٰ فقد أرسل الرسول رحمة للعالمين
مرحىٰ فقد أرسل الأمين أمانة في حضن آمنة
فسلاماً سلاماً ياحبيب الله
سلاماً يافخر الموجودات
يافخر البشرية

سلاماً حبيب الله
فخطواتك مرسومة على جبين الحياة
سلاماً ياسر التوحيد
ياسراج محفل الإيمان
ما أعزك وما أشرفك
بمجيئك عمت البهجة روضة الحياة
كنت قدراً من الله كنت فضلاً ربانياً
سلاماً سلاماً
يامن علمت الإنسان الأخلاق العظيمة
يامن علمته الأعمال الطاهرة
وأرشدته إلى نقاء الروح العامرة(١٢٥).

نظم حفيظ جالندهري أربعة مجلدات شكلت «شاهنامه إسلام» أو «ياد أيام» وفي الجزء الأول يبدأ بالحمد، ثم النعت، وسبب تأليف الشاهنامة، والمشكلات التي واجهته، ثم منظومة أشرنا إليها قبلاً بعنوان «قطب الدين أبيك» مؤسس الحكم الإسلامي بالهند، وبعدها يناجي ربه بعد أن يقرّ أمامه بعجزه ويطلب من ربه أن يعفو عنه ويغفر له:

«إلهى انتهائي عجز كا اقرار كـرتاهون
خطا سهو كا بُتلاهون استغفار كرتاهون»
«يا إلٰهي أعترف بعجزي وضعفي... أنا مركب من الخطأ والنسيان... فاغفر لي يارحمن...».

وبعدها يدعو الله أن يزيد من همته، وأن يجعل مداد قلمه ينساب باستمرار، ويبدأ بعد ذلك الشاهنامه ويفتتحها بقوله تعالى:

﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾.

ويتضمن الجزء الأول أشعاراً عن الخلافة الإنسانية والكائنات، وقصة خروج آدم من الجنة ويصل إلى إبراهيم الخليل، ثم ولادة إسماعيل ودعاء ابراهيم، وحكاية القربان، وتعمير الكعبة، ويستمر في عرضه التاريخي، ليصل إلى الحملة الأولى لليمن على مكة، ودفاع قريش، ويتناول أيضاً أحوال العالم في تلك الفترة بالشرح، فيتحدث عن الهند والصين وإيران، ثم أوربا بعد التحول إلى المسيحية وأحوال اليهود.

وينتقل بعد ذلك إلى ولادة رسول الله، وبيان أصحاب الفيل، ويتحدث عن طفولة رسول الله، ثم طلوع شمس الهداية، وموقف المشركين، وبيان إسلام حمزة، وعمر، ثم الهجرة إلى الحبشة، وفي بلاط النجاشي يلقي جعفر رضي الله عنه كلمته:

«نهض جعفر رضي الله عنه ليلقي كلمته
شرح على الملأ دين الله
قال: أيها الملك....
كنّا نحن العرب ــ كفاراً جاهلين
كنّا في هذه الدنيا الشقية
ضعافاً مطحونين
عمّ السوء... انتشرت عبادة الأحجار
كنّا نأكل الميتة
كان الفقراء والشرفاء والضعفاء
يُؤْذَون صاغرين
وحاق الظلم باليتامى والغلمان
والجواري
والجار كان يقهر جاره

ولم نكن في حياتنا آمنين
وكان حالنا هكذا
الأخ يخطف روح أخيه
فجرت بحار الذنوب
وغَطَّتها قوارب الشياطين
ولم تبق غير لحظات
ونغرق جميعاً
ولم يكن لنا ــ آنذاك ــ معين
فجاء إلينا، بلَّغنا دعوة الإسلام
أنقذنا من مخالب الموت
وهبنا الحياة في العالمين
علَّمنا أن نترك عبادة الأحجار
أمرنا ألّا نقرب الزنا
وألّا نقول الكذب
وأن نبتعد عن السرقة
علّمنا ألّا نكون من المذنبين
علّمنا أن نعطي كل ذي حق حقه
علّمنا درس الإنسانية
والمساواة بين البشرية
علّمنا أركان الصلاة والصوم
فأعجبنا بهذا الدين
وأصبحنا به مؤمنين
ومن أجل هذا ــ فقط ــ
صار أهل وطنه أعداء له

وصاروا في إيذائنا نشطين
وجُرمنا هو أننا تركنا
عبادة الأحجار
وصرنا بحمد الله مسبحين
آذونا... فتركنا قريتنا
ورحلنا
مع الراحلين
أرادوا أن يجبرونا
أن نمضي
على الضلال ــ ثانية
فجئنا هنا... فالآن
أنت لنا من المنصفين...»(١٢٦)

ويستمر الشاعر يروى كيف ظهر أثر الحق على قلب النجاشي، فقال لجعفر ماهو برهانكم على صدق نبيكم، فأسمعه جعفر بعض آيات القرآن الكريم فانشرح صدر النجاشي.

«**فانسكبت دموعه تجري على صفحة فؤاده وقال: لاريب أن كتب الله كلها واحدة**»(نص ٦).

ويمضي الشاعر في أشعاره ويصل إلى زمان الهجرة من مكة إلى المدينة، وينتهي الجزء الأول بظهور سحب الحرب في سماء المدينة المنورة.

وفي الجزء الثاني يبدأ الشاعر في ذكر الغزوات بتوسع، كما أوضح المعنى الأصيل للجهاد الإسلامي، وأصول الجهاد، والالتزامات التي وضعها الرسول للمسلمين بعد انتصارهم على المشركين.

وبعد الانتصار، بعد أن نصر الله محمداً، قدم لصحابته نموذجاً من العمل الصالح[127] أوضحه الشاعر بالأبيات التالية:

«حان وقت صلاة العصر
وتحرق المؤمنون شوقاً
للقاء الله بعد النصر
توضأوا واصطفوا
صفوفاً متراصة في الميدان
وهكذا سجد المؤمنون
لله سجدة الإيمان
وانبعثت نغمات الشكر
على لسان الفاتحين
ونزلت الملائكة بالرحمة
من السماوات
من أعلى عليين
عجباً
لهذا الربط والضبط
من الإنسان الفاني
إذ لم تصدر عنهم أبداً
صيحات نشوة النصر
والأغاني
كان هذا أول نصر على شيطان
الإنسان
فبعده أصبح الإنسان
إنساناً

وسما بالإيمان»[128].

ويوضح الشاعر كيف أمر الرسول المسلمين بمعاملة الأسرى معاملة طيبة:

«الأسرى دائماً يُحترمون
ويُكرمون
لايُؤذون بل بالرأفة
والرحمة يعاملون
فالله لايحب من عباده الظلم
وبالجنة بُشِّر المتقون»(نص ٧).

وكان الشاعر يركز على بيان مآثر السلف الصالح والتزم ـــ ولم يكن هذا طبع الشعراء ـــ بالمنطق والتاريخ، ولم ينقص هذا من روعة شعره وتأثيره، ورغم هذا لم يقف الشاعر حائلاً بين خياله والتحليق هنا وهناك

والجزء الثاني من الشاهنامه مليء بالاستشهاد بالمصادر التاريخية، والآيات القرآنية والأحاديث النبوية، والمؤلف يلتزم بالحقيقة في بيان التفصيلات التاريخية، ويعرض صورة حيّة بألفاظه المعبرة والجرس المناسب، ويتضح هذا في الأشعار التي صور بها غزوة بدر فقد جعل الصورة الشعرية تتحرك.

يقول عن جيش الأعداء:

«تتدفق، تسرع، تعلو، تكبر
عاصفة
تتضخم
تنتشر على الأرض، وتعلو تصعد ناحية
الأفلاك...».

وقد استخدم الشاعر ألفاظاً مثل آمڈی (يتدفق) دوڑیٓ (يسرع) أتهٹی (ينهض) وهي ألفاظ فيها حركة وثورة وتتابع، فيعبر بصدق عن المعاني التي يريدها وقد اتبع هذا في تصويره لصوت الطبول والدفوف: حين استخدم الألفاظ التالية:

دَهولون كى دَهم دَهم	(ضرب الطبول)
دف كي دف دف	(نقر الدفوف)
كتون كي عف عف	(هبهبة الكلاب)

وحين يصور الشاعر منظر المسلمين في الصحراء الجرداء القاحلة، وهم يرفعون أصواتهم بالدعاء لله حينئذٍ تتغير اللهجة الشعرية ويتغير الجرس الموسيقي للألفاظ(١٣٠).

وفي المجلد الثالث يستمر الشاعر في نظمه عن الغزوات، وهكذا في المجلد الرابع حيث يتحدث عن سلسلة السرايا، وفتنة اليهود ومؤامراتهم، والكفار وموقفهم من المسلمين وغزوة الأحزاب.

خاتمـــــة

كان الشاعر صاحب رسالة اهتم بتربية ذوق الطفل فأنشد أشعاراً تتناسب مع عقلية الطفل المسلم وذهنه مثل «أزهار الربيع»، ورسم له صورة للحياة من حوله، وما خلقه الله للإنسان من بهجة وسرور، هذا بالإضافة إلى الشعر الإصلاحي، فقد تضمنت أشعاره معاني العطف على المحتاجين والفقراء والإحسان وغيرها(١٣١).

كما كتب الشاعر نثراً فكاهيًّا باسم «جيونتي نامه» أي «كتاب النملة»، ونشر بعض مقالاته بعنوان نثراني أي منثورات(١٣٢).ورغم أن حفيظ نال شهرته ، شاعراً إلّا أن كتاباته النثرية جديرة بالاهتمام(١٣٣)

المصادر والحواشـــي

(١) لمزيد من التفاصيل انظر:
إحسان حقي: باكستان ماضيها وحاضرها. بيروت ١٩٧٥م.
تاريخ شبه الجزيرة الهندية الباكستانية، بيروت ١٩٧٨م.
أحمد محمود الساداتي، تاريخ المسلمين في شبه القارة الهندية وحضارتهم جـ ٢ ط ١٩٥٩م.
جامعة البنجاب: تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند مجلد ١٠ ص ٣١٢ وما بعدها.

(٢) انظر التفاصيل في تاريخ أدبيات مسلمانان جلد ١٠ ص ٣١٤ وما بعدها.

(٣) انظر **The Aligarh Magazine**
مقال للدكتور مسعود حسين خان عن مشكلة اللغة الأردية ص ٦٦.

(٤) المرجع السابق ص ٦٨.

(٥) انظر مقدمتنا لكتابنا القواعد الأساسية لدراسة الأردية ط باكستان سنة ١٩٧٧م لاهور.

(٦) **The Aligarh Magazine** مشكلة الأردية ص ٧٢.

(٧) انظر خليل عبد الحميد عبد العال: جوانب من التراث الهندي الإسلامي الحديث، المبحث الأخير ص ٢٨٠ ــ ٢٩٣ ط ١٩٧٩ممكتبة المعارف الحديثة.

(٨) فروخ أحمد: إسلامي أدب كا جائزة ص ٩٢ ط إسلامي أدب اكيدمى لاهور مايو ١٩٦٨م.

(٩) تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند جلد ١٠ ص ٧١٤ ــ ٧١٦.

(١٠) المرجع السابق ص ٧٣٠ ــ ٧٣٥.

(١١) انظر إحصاءات بعدد الكتب ذكرها د. سليم اختر في كتابه مختصر

تاريخ الأدب الأردي ص ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١.

(١٢) انظر محمد الرابع الحسني الندوى، الأدب الإسلامي وصلته بالحياة ص ٣٠ ط لكهنو.

(١٣) للوقوف على موقف الإسلام من المذاهب الغربية انظر د. عدنان النحوي في كتابه الأدب الإسلامي إسلاميته وعالميته ص ١٧٩ — ٢١١، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م ط ٢ دار التقوى للنشر والتوزيع.

(١٤) فروخ أحمد، إسلامي أدب كاجائزة ص ٩٣.

(١٥) المرجع السابق ص ٩٥.

(١٦) إسلامي أدب كاجائزة ص ١٠٤ وما بعدها.

(١٧) المرجع السابق ص ١١٠/١١١.

(١٨) تاريخ أدبيات مسلمانان باكـ وهند جلد ١٠ ص ٧٣٨ — ٧٤٥

(١٩) المرجع السابق ص ٧٤٦

(٢٠) تاريخ أدبيات مسلمانان باكـ وهند جلد ١٠ ص ٣٢٧.

(٢١) ترجمان القرآن.

(٢٢) ترجمنا الكتاب إلى العربية نظراً لأهميته وهو تحت الطبع سيصدر عن الدار السعودية.

(٢٣) صدرت ترجمتنا العربية لهذا الكتاب بالقاهرة.

(٢٤) سمير عبد الحميد، أبو الأعلى المودودي فكره ودعوته ص ٢٩ ط دار الأنصار، القاهرة.

(٢٥) انظر ترجمتنا لكتابه «خطبات» (خطب الجمعة) صدر عن دار الأنصار بالقاهرة.

(٢٦) سنت كى آئينى حيثيت ص ١٣ — ٢٣ ط لاهور ١٩٧٥.

(٢٧) وستصدر ترجمة الكتاب إلى العربية قريباً في الدار السعودية للنشر والتوزيع.

(٢٨) تفهيم القرآن، المجلد الأول ط لاهور تعمير ملت لاهور ص ١٩٦٥م.
(٢٩) مقدمة تفهيم القرآن ص ٣٣ ــ ٣٤.
(٣٠) سنت كي آئيني حينيت ط لاهور والترجمة العربية تحت الطبع الدار السعودية بعنوان السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي ترجمة سمير عبد الحميد.
(٣١) التفهيمات جـ ٢ ص ١٤٧.
(٣٢) المرجع السابق جـ ٢ ص ٢١٨.
(٣٣) النظرية السياسية في الإسلام ص ٣٧ ــ ٣٩.
(٣٤) صدر في جزأين الأول بعنوان الجهاد في الإسلام والشرائع السماوية. والثاني بعنوان: شريعة الجهاد للتظلم من الدولية.
(٣٥) دار الثقافة والنشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
(٣٦) سليم الرحمن خان، الصحافة الإسلامية في الهند ص ٢٤٥ ــ ٢٨١.
(٣٧) الندوي، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية.
(٣٨) مسعود عالم الندوي، تاريخ الدعوة الإسلامية في الهند ص ٢٨٠، ٢٨١.
(٣٩) مقدمة الكتاب ص ١٧ الطبعة العاشرة دار القلم ودار الأنصار.
(٤٠) المرجع السابق ص ٢٢.
(٤١) مقدمة روائع إقبال، ط بيروت.
(٤٢) ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ص ٢٣ ــ ٢٥.
(٤٣) نقلاًعن مجلة البعث الإسلامي المجلد ١٢٩ جمادى الثانية ١٤٠٥هـ. تطور الأدب الإسلامي لشمس تبريز خان تعريب سر فراز أحمد.

(٤٤) البعث الإسلامي مجلد ٣٠ العدد العاشر رجب ١٤٠٦هـ مقال بعنوان «أدب التراجم والحديث عن الكتب».

(٤٥) نقلاً عن المصدر السابق.

(٤٦) ماذا خسر العالم ص ١٤.

(٤٧) المصدر السابق ص ٢٥٩.

(٤٨) المصدر السابق ص ٢٦٢.

(٤٩) التفسير السياسي للإسلام في مرآة كتابات الأستاذ أبي الأعلى المودودي والشهيد سيد قطب، دار القلم، الكويت ط ٣ ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

(٥٠) المصدر السابق ١١٨.

(٥١) المصدر السابق ص ١٢٠.

(٥٢) انظر: البعث الإسلامي مجلد ٣٠ عدد ٥ المحرم ١٤٠٥هـ
ـــ دومتضاد تصويرين، كراجي ١٤٠٥هـ
ـــ ومقدمة الندوى لكتاب الثورة الإيرانية في ميزان الإسلام للنعماني ترجمة سمير عبد الحميد ط القاهرة.

(٥٣) صدر عن دار عرفات، ندوة العلماء، لكهنو ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م.

(٥٤) نشر في بيروت ودمشق سنة ١٩٧١م ـــ ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.

(٥٥) ط لكهنو ـــ ١٩٧٧م.

(٥٦) لكهنو ـــ كراتشي سنة ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.

(٥٧) الدار الكويتية ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م.

(٥٨) نشر باسم تبليغ ودعوت كا معجزانه أسلوب كراتشي ـــ لكهنو ط ٢.

(٥٩) ط القاهرة وبيروت.

(٦٠) صدر عام ١٩٧١م. عن دار القلم الكويت.

(٦١) ط كراتشي ١٩٨٢م.

(٦٢) صدرت طبعاته في لكهنو وجدة والقاهرة ودمشق وبيروت من سنة ١٩٦٣م وحتى ١٩٧٥م.

(٦٣) لكهنو القاهرة ١٩٧٥م

(٦٤) لكهنو ١٩٧٥م.

(٦٥) مجلس تشريعات إسلام كراتشي.

(٦٦) دار الفتح بيروت ١٣٨٧هـ.

(٦٧) مقدمة الندوى للطبعة الأردية ص ٢١.

(٦٨) د. سليم أختر، اردو ادب كي مختصر ترين تاريخ ص ٩٢٧ ط لاهور ط الحادية عشرة ١٩٨١م.

(٦٩) المرجع السابق ص ٣٠١.

(٧٠) د. سيد أبو الخير كشفي همارى عهد كا أدب اور أديب ص ٤٦ كراتشي ديسمبر ١٩٧١م.

(٧١) انظر ماسبق وكتبناه عن نذير أحمد ورواياته.

(٧٢) همارى عهد كا ادب اور أديب ص ٥.

(٧٣) انظر سعادت حسن منتو، تهندا كوشت ط لاهور
بنتو كي مضامين ط لاهور
اوبر درميان اور نيجي. ط لاهور

(٧٤) تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند جلد ١٠ ص ٤٤٨.

(٧٥) نقلاً عن المرجع السابق ص ٤٤٩.

(٧٦) تاريخ أدبيات مسلمانان جلد ١٠ ص ٤٥١.

(٧٧) انظر ماكتبناه عنه في الفصل السابق.

(٧٨) خاك اورخون الصفحات الأولى ط لاهور ١٩٨٧م.

(٧٩) يوسف بن تاشفين ص ٧ ـــ ٨ ط لاهور ١٩٨٧م.

(٨٠) اور تلوار توت كئى، ط ١٩٨٦ لاهور.

(٨١) انظر للمزيد من التفصيل فيض عالم صديقي، سلطان تبوشهيد ط ٢ مكتبة فيض القرآن جهلم باكستان.

(٨٢) د. تصدق حسين راجا، نسيم حجازى ايك مطالعه ص ١٦٦/١٦٥. ط لاهور قومي كتب خانه ١٩٨٧م.

وانظر نماذج من الرواية: آخرى جتان لاهور ط ١٩٨٥م.

(٨٣) نسيم حجازي ايک مطالعه ص ١٤١ ومابعدها.

(٨٤) المرجع السابق ص ١٢١ ومابعدها.

(٨٥) اندهيرى رات گى مسافر ط لاهور سبتمبر ١٩٨٦م.

(٨٦) كليسا اورآگ ط لاهور أغسطس ١٩٨٦م.

(٨٧) شاهين ط لاهور يونيه ١٩٨٦م.

(٨٨) عن الرواية ذاتها.

(٨٩) قيصر وكسرى ط لاهور ١٩٢٥م.

(٩٠) مقدمة المؤلف لروايته داستان مجاهد ط ١٩٨٦م لاهور.

(٩١) نسيم حجازي ايک مطالعه ص ١٤٧.

(٩٢) قافلة حجاز ص ٤١٣ ط ١٩٨٦م. لاهور.

(٩٣) پاکستان سى ديار جرم تک لاهور ١٩٦٠م.

(٩٤) سفيد جزيره ط لاهور ١٩٨٥م.

(٩٥) ثقافت كي تلاش ط لاهور ١٩٨٣م.

(٩٦) ترجمنا له كتاب الثورة الإيرانية في ميزان الإسلام وهو رد على الشيعة ط القاهرة ١٩٨٦م.

(٩٧) سليم الرحمن، الصحافة الإسلامية ص ٢٩٦.

(٩٨) عبد الحليم الندوى، مراكز المسلمين التعليمية ص ١٢٨.

(٩٩) الصحافة الإسلامية في الهند ص ٢٩٨.

(١٠٠) الصحافة الإسلامية ص ٣٨١.

(١٠١) ترجمنا له الإنسان القرآني ومبادىء الإسلام طبع القاهرة.
(١٠٢) مجلة الفيصل عدد المحرم ١٤٠١هـ.
(١٠٣) صحافت باكستان وهند مين ص ٤٩٢.
(١٠٤) نقلاً عن: Majeed Nizami; Press in Pakistan.
طبعة جامعة البنجاب لاهور ١٩٥٨م.
(١٠٥) تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند ص ٥٦٩.
(١٠٦) لمزيد من التفاصيل انظر Press in Pakistan P. 68-69
(١٠٧) تاريخ أدبيات مسلمانان ص ٥٧٣.
(١٠٨) نقلاً عن سليم اختر، اردو أدب كي مختصر ترين تاريخ ص ٣٢٩.
(١٠٩) المصدر السابق ص ٣٦٤.
(١١٠) سليم اختر، ملحق الطبعة السادسة من كتابه اردو ادب كي مختصر ترين تاريخ ص ٣٦٧.
(١١١) تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند جلد ١٠ ص ١٤٣١.
(١١٢) المرجع السابق ٤٣٤.
(١١٣) Mohammed Sadiq;A History of Urdu Lit p. 390
(١١٤) المرجع السابق ص ٣٩٠.
(١١٥) تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند جلد ١٠ ص ٤٢٥.
(١١٦) Mohammed Sadiq;A History of Urdu lit P. 391
(١١٧) تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند جلد ١٠ ص ١٠٢.
(١١٨) Mohammad Sadiq. A History of Urdu Lit P. 392
(١١٩) تاريخ أدبيات مسلمانان پاك وهند جلد ١٠ ص ١٠٤.
(١٢٠) بيگم خورشيد، حفيظ الله أبو الأثر ميرا شوهر ص ١٤ لاهور ١٩٨٠م.
(١٢١) المرجع السابق ص ٢٥/٢٦.

(١٢٢) أبو الاثر ميرا شوهـ ص ١٦٢.
(١٢٣) أبو الأثر ص ١٦٣.
(١٢٤) أي الجهات الأربع ومعها فوق وتحت.
(١٢٥) انظر الشاهنامه جـ ١.
(١٢٦) شاهنامة إسلام جـ ١ ص ١٦٥ ــ ١٦٦ ط لاهور ١٩٨٥م.
(١٢٧) ابو الاثر ميرا شوهر ص ٣٨.
(١٢٨) الشاهنامه جـ ٢ مقدمة ص ١٩.
(١٢٩) المرجع السابق ص ٢٠.
(١٣٠) أبو الأثر ميرا شوهر ص ٧٧ ــ ٧٨.
(١٣١) المصدر السابق ص ٩١ ــ ٩٩.
(١٣٢) نغمة زار ص ٨ ومابعدها ط لاهور حفيظ جالندهري.
(١٣٣) جالندهري، سوزوساز ص ٨٠ ط لاهور.

النصوص

(نص ۱) انہیں فن کے دربار میں بڑا مقام تو ملتا ہے مگر فن کے لئے زبان اور قلم کی جس نیکی کی ضرورت ہے افسوس ہے کہ عصمت اس سے محروم ہیں۔

(نص ۲) اٹھی حسینۂ سحر پہن کے سر پہ تاج زر
لباس نور زیب بر
چڑھی فراز کوہ پر
وہ خندۂ نگاہ سے پہاڑ طور بن گئے
وہ عکسِ جلوہ گاہ سے سحاب نور بن گئے
نوائے جوئبار اٹھی
صدائے آبشار اٹھی
ہواؤں کے رباب اٹھے خوش آمدید کے لئے

(نص ۳) تشکیل و تکمیلِ فن میں جو بھی حفیظ کا حصّہ
نصف صدی کا قصّہ ہے دو چار برس کی بات نہیں

(نص ٤) میرے شعر میں غازیوں کے رسالے، میرے شعر آنسو، میرے شعر آہیں، میرے شعر اخلاق کا ترجمان ہے۔

(نص ٥) نہ کوئی زعم باطل تھا نہ کوئی جوش ہنگامی

نہ فکر کامیابی تھی نہ ذکر خوف ناکامی
نہ کثرت نہ کوئی روا نہ تھا قلت کا غم ان کو
نہ کچھ اندیشۂ پست و بلند و بیش و کم ان کو
نہتے تھے مگر تسکین و اطمینان رکھتے تھے
کہ سامان پر نہیں ایمان پر رکھتے تھے

(نص ٦) ہوا دل پر اثر آنکھوں سے آنسو ہو گئے جاری
کہا لاریب اللہ کی کتابیں ایک ہی ساری

(نص ٧) اسیروں کو ہمیشہ عزّت و اکرام رکھنا
کوئی صدمہ نہ پہنچانا بہت آرام سے رکھنا
نہیں کرتا پسند اللہ سختی کرنے والوں کو
کہ جنّت کی بشارت ہے خدا سے ڈرنیوالوں کو

مراجع البحث

مراجع البحـث

أولاً : المراجع الشرقية :

- **ابن بطوطة:**

  عجائب الأسفار جـ ٢،

  تحقيق على المنتصر، ط بيروت ١٩٧٥م.

- **ابن سعد، محمد بن سعد:**

  الطبقات الكبرى جـ ٨

  ط بيروت ١٩٦٨.

- **ابن كثير، إسماعيل بن عمر:**

  البداية والنهاية، جـ ١١/٩ ط بيروت ١٩٧٩م.

- **إحسان إلهي، د. رانا:** محقق ــ واحد بارى ط لاهور ١٩٦٠م

- **أحمد أمين:**

  زعماء الإصلاح في العصر الحديث.

  ط ٣ دار النهضة القاهرة ١٩٧١م.

- **أحمد بيك، مرتب:**

  مكتوبات شاه ولي الله.. ط سهار نبور الهند.

- **أحمد فروغ:**

  اسلامي أدب كاجائزة. ط لاهور ــ ١٩٦٨م.

- **اختر سليم. دكتور:**

  اردو ادب كي مختصر ترين تاريخ

  ط الحادية عشرة لاهور ١٩٨٦م.

- **إدارة أدبيات هند**

تاريخ أدب أردو . ط الأولى ـــ الهند.
ـــ **ارنولد، توماس:**
الدعوة الى الاسلام. ترجمة حسن إبراهيم حسن وآخرين.
ط الثالثة القاهرة ١٩٧٠م.
ـــ **آزاد ـــ أبو الكلام:**
تذكرة. مرتب فضل الدين. ط مكتبة عاليه لاهور. ترجمة عبد الرازق مليح آبادى ثورة الهند السياسية. ط المنار ١٣٤٩هـ
مسئلة خلافت. ط لاهور ١٩٦
خطبات آزاد. ط دهلي ١٩٥٩م.
نكارشات آزاد. ط دهلي.
رسول رحمت. ط غلام على اندستر ـــ لاهور.
غبار خاطر. ط مكتبة عالية لاهور.
ترجمان القرآن. ط كراتشي (مترجم).
(مترجم) مسلمان عورت (المرأة المسلمة، فريد وجدي)
ط لاهور ١٩٧٠م.
ـــ **آزاد. محمد حسين:**
آب حيات. ط لاهور ١٩٧٠م
ـــ **إسماعيل، شاه إسماعيل شهيد:**
فيض امامت. ط أئينه ادب ـــ لاهور ١٩٦٢م.
ـــ **اصلاحي، أمين أحسن:**
دعوت دين ارواسكا طريقه كار. ط لاهور ١٩٥٦م.
تدبر قرآن جلد أول. ط لاهور ١٩٧٢م
إسلامي رياست مين فقهي اختلافات كاحل. ط كراتشي ١٩٥٠م.
إسلامي قانون كي تدوين ط لاهور ١٩٦٠م.

- **أظهر ــ د. ظهور أحمد:**

اقبال العرب على دراسات اقبال. ط المكتبة العلمية، لاهور ١٩٧٨م.

- **أعظمي ــ عبد اللطيف:**

شبلي كامرتبه اردو ادب مين. ط شبلي اكاديمي ــ دهلي ١٩٤٥م.

- **أغا ــ وزير:**

أردو أدب مين طنز ومزاح. ط عليكره ــ الهند، ١٩٦٠م.

- **افتخار، مولوى:**

نذير أحمد أوران كا ادب. رسالة دكتوراه مقدمة لجامعة البنجاب ١٩٧٤م.

- **إقبال. د محمد إقبال:**

: كليات اقبال (فارسي). ط لاهور ١٩٧٨م.

كليات إقبال (اردو). ط لاهور ١٩٧٨م.

مضامين إقبال. ط كراتشي ــ ١٩٥٧م

تجديد الفكر الديني في الإسلام

ترجمة عباس محمود. ط ٢ القاهرة١٩٦٨م.

مقالات إقبال. مرتب سيد عبد الواحد ط لاهور ــ ١٩٦٣م.

- **إكرام ــ شيخ امحمد:**

رود كوثر ط لاهور ١٩٥٨م.

يادگار شبلي. ط أولى إدارة ثقافت إسلامية لاهور ١٩٧١م.

ط أولى إدارة ثقافت إسلامية لاهور ١٩٧١م.

- **أمرتسري ــ أبو الفاء ثناء الله:**

تعليم القرآن. ط أمرتسر ١٩٢٥.

رسالة خلافت. ط الهند ١٩٣١م.

أهل حديث كا مذهب. ط الهند ١٩٢٠م.

- **أمين، شيخ:**

الشعر المملوكي والعثماني. ط بيروت.
— **انجمن ترقي اردو:**
حفظ اللسان . ط دهلي ١٩٤٤م.
— **أورنگ آبادي، خواجه خان حميد:**
گلشن رفتار.
— **بابوسكسينه، رام:**
تاريخ أدب أردو. مرتبة تبسم كاشميرى. الطبعة الأولى — لاهــور.
— **بارتولد:**
الحضارة الاسلامية
ترجمة حمزة طاهر. ط الرابعة دار المعارف مصر ١٩٦٦م.
— **باني بتي، شيخ محمد إسماعيل**
(مرتب) مكتوبات سر سيد جـ ١. ط لاهور ١٩٧٦م.
— **بخاري، دكتور سهيل:**
غالب كي سات رنگ. ط آزاد بک دبو سرگودها ١٩٧٠م.
— **بخارى — محمد أكبر شاه:**
أكابر علماء ديوبند. ط إدارة إسلاميات. لاهور.
— **براون — ادوارد جرانفيل:**
تاريخ الأدب في إيران من الفردوسي إلى سعدي.
ترجمة د. ابراهيم أمين الشواربي. ط القاهرة ١٩٥٤م.
— **بشير الدين أحمد:**
واقعات مملكت بيجابور جـ ١. ط الهند.
بكرى — الشيخ.
مطالعات في الشعر المملوكي والعثماني.
— **البلاذرى — أحمد بن يحيى:**

فتوح البلدان. (مراجعة رضوان محمد رضوان).

ط بيروت ١٩٧٨م.

ــ **بلگرامي ــ آزاد:**

سرود آزاد. ط لاهور ١٩١٤م.

ــ **بلگَرامي، أحمد:**

جلوة خضر. ط الهند.

ــ **البهي، الشيخ محمد:**

الفكر الاسلامي الحديث. ط ٦ بيروت ١٩٧٣م.

ــ **بنجاب يوني ورسيتي (هيئة من الأساتذة):**

تاريخ أدبيات مسلمانان باكستان وهند عربي أدب دوسرى جلد.

ط أولى، جامعة البنجاب، لاهور فبراير ١٩٧٢م.

ــ تاريخ أدبيات مسلمانان باكستان وهند ــ اردو أدب اول جهطي جلد

ط أولى جامعة البنجاب لاهور ١٩٧١م.

ــ تاريخ أدبيات مسلمانان باكستان وهند ــ اردو أدب ــ دوم ساتوين جلد

ط أولى جامعة البنجاب لاهور ١٩٧١م.

ــ تاريخ أدبيات مسلمانان باكستان وهند اردو أدب ــ سوم آتهوين جلد

ط أولى، جامعة البنجاب، لاهور ١٩٧٢م.

ــ تاريخ ادبيات مسلمانان باكستان وهند اردو ادب ــ جهارم نوين جلد

ط اولى، جامعة البنجاب، لاهور. فبراير ١٩٧٢م.

ــ تاريخ أدبيات مسلمانان باكستان وهند اردوأدب ــ بنجم

ط أولى ــ جامعة البنجاب، لاهور فبراير ١٩٧٢م.

ــ **تنها ــ يحيى:**

سير المصنفين. جلد أول. ط لاهور ١٩٤٨م.

ــ **تهانوي، أشرف علي:**

إحياء السنن. ط الهند ١٩١٨م.
حياة المسلمين. ط يوبند ١٩٤٧م
حقوق وفرائض. ط ملتان ١٩٦٠م.

— **جالبي، دكتور جميل جالبي:**
تاريخ أدب اردو جلد أول. ط لاهور ١٩٧٧م
تاريخ أدب اردو جلد دوم حصة أول ط لاهور ١٩٨٢م.
تاريخ أدب اردو جلد دوم حصة دوم. ط لاهور ١٩٨٢م.
(مرتب) (ديوان حسن شوقي).ط كراتشي ١٩٧١م.

— **جالندهري. حفيظ:**
نغمة زار. ط لاهور.
سوزوساز. ط لاهور.
شهانامه اسلام جـ ١/جـ ١/جـ ٢/جـ ٣. ط لاهور ١٩٨٥م.

— **جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية:**
بحوث أسبوع الشيخ محمد ابن عبد الوهاب جـ ٢ (١٤٠٣هـ/١٩٨٣م).

— **جاند بوري: مخزن النكات**
(مرتب) اقتدار حسين. ط لاهور ١٩٦٦م
كليات قائم. ط لاهور.

جترجي، سينتي كمار:
اندو ايرين اورهندى ط دهلي ١٩٧٧م.

— **جند گيان:**
اردوكي نثرى داستانين. ط كراتشي ١٩٦٩م.

— **جيرا جبورى ـــ محمد اسلم:**
نكات القرآن. ط دهلي ١٩٥٢م.

تاريخ الأمة مجلد ١/٧ ط جامعة ملية إسلامية دهلي،
تعليمات قرآن.ط دهلي ١٩٣٤م.

— **حالي ألطاف حسين:**

حيات حاويد. ط دهلي ١٩٤٩م.
يادكار غالب. ط اردو اكيدمي، سند ١٩٦٢م،
مسدس حالي. ط لاهور.

— **حجازى د. محمود:**

علم اللغة العربية. ط الكويت ١٩٧٣م.

— **حجازى. نسيم:**

قافله حجاز. ط لاهور ١٩٨٦م
باكستان سى ديار هرم تک ط لاهور ١٩٦٠م
سفيد جزيرة. ط لاهور ١٩٨٥م
ثقافت كي تلاش. ط لاهور ١٩٨٣
اندهيرى رات كي مسافر. ط لاهور ١٩٨٦م
كليسا اور آگـ. ط لاهور ١٩٨٦م
شاهين. ط لاهور ١٩٨٦م
قيصر وكسرى. ط لاهور ١٩٨٥م.
داستان مجاهد. ط لاهور ١٩٨٦
خاك اورخون. ط لاهور ١٩٨٧م
يوسف بن تاشفين. ط لاهور ١٩٨٧
اور تلوار توت گئى. ط لاهور ١٩٨٦
آخرى جتان. ط لاهور ١٩٨٥م.

— **الحسني، محمد الرابع:**

الأدب الإسلامي وصلته بالحياة. ط لكهنو ـــ الهند.

ـــ **الحسني، عبد الحي:**

نزهة الخواطر جـ ٧. ط حيدر آباد الدكن ١٩٥٩م.

(مرتب) مير تقي مير. ط اورنگ آباد ١٩٥٨م.

ـــ **حسن اختر:**

أدب اور انقلاب. ط لاهور.

ـــ **حسين. دكتور تصدق:**

نسيم حجازي ايك مطالعه. ط لاهور ١٩٨٧م.

ـــ **حفيظ الله، بيكم خورشيد**

أبو الأثر ميرا شوهر. ط لاهور ١٩٨٠م.

ـــ **حقي، إحسان**

تاريخ شبه الجزيرة الهندية الباكستانية. ط أول بيروت ١٩٧٨م

باكستان ماضيها وحاضرها. ط بيروت ١٩٧٣م

ـــ **خان، أبو يحيى إمام:**

تراجم علماء حديث هند. ط دهلي ١٩٨٣.

ـــ **خان، انشاء الله خان:**

دريائي لطافت. ط لاهور.

ـــ **خان. سيد أحمد:**

خطبات أحمديه. ط آكَره ١٨٧٠م

أسباب بغاوت هند. (ترجمة دكتور محمود حسين) ط كراتشي ١٩٥٥م

تذكره أهل دهلي. ط كراتشي ١٩٥٥م

آثار الصناديد. ط مجلس ترقي أدب . ط لاهور

مكتوبات سيد أحمد خان، مرتب شيخ محمد إسماعيل. ط لاهور ١٩٧٦م.

ط لاهور ١٩٧٦م.
ـ **خان، سليم الرحمن:**
رسالة ماجستير
مقدمة لمعهد الدعوة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية عام ١٤٠٠هـ.
ـ **خان مسعود حسين خان:**
تاريخ زبان اردو. ط لكهنو
قديم اردو جـ ١. ط الهند ١٩٦٥م
(مرتب) إبراهيم نامه. ط عليگره ١٩٦٩م.
ـ **خان ــ وحيد الدين:**
الإنسان القرآني.
ترجمة د. سمير عبد الحميد. ط القاهرة ١٩٨٤م
الإسلام بين واقعنا ومستقبلنا
ترجمة د. سمير عبد الحميد. ط القاهرة ١٩٨٣م.
ـ **خليل عبد الحميد، دكتور:**
جوانب من التراث الهندي الاسلامي. ط الإسكندرية مصر ١٩٧٩م.
ـ **خورشيد، عبد السلام:**
كاروان صحافت. ط انجمن ترقي اردو باكستان ١٩٦٤
صحافت باكستان وهندمين. ط كاروان ادب لاهور ١٩٧٠م
داستان صحافت. ط كاروان أدب لاهور ١٩٧٤م.
ـ **دار، بشير أحمد:**
سر سيد كي مذهبي افكار. ط لاهور.
ـ **دار المصنفين**
هندوستان كى مسلمانون كى حكمانون عهدكى تمدني كارنامه
ط أعظم كَرهـ ١٩٦٣م.

ـ درد، خواجه مير

علم الكتاب. ط مجلس ترقي أدب اردو لاهور

شرح شمع محفل. ط مجلس ترقي ادب اردو لاهور

نالهٔ درد. ط مجلس ترقي ادب اردو لاهور.

ـ دريابادى، عبد الماجد

آب بيتي. ط أولى مكتبة فردوسي لكهنو ١٩٧٨م

سفر نامه حجاز. ط ثانية لكهنو ١٩٥١م.

ـ دي تاسي كَارسان

خطبات كارسان دى تاسي. ط الهند.

ـ ذكاء الله. مولوى

تاريخ إسلاميان هند. ط لاهور.

ـ ذو الفقار ـ غلام حسين

شاه حاتم حالات وكلام. ط لاهور ١٩٦٤م،

(مرتب) ديوان زاده. ط لاهور ١٩٧٥.

ـ الرازي. شمس قيس

المعجم في معايير أشعار العجم. ط طهران ١٣٣٨هـ.

ـ الرافعي:

تاريخ آداب اللغة العربية مجلد ٣

ـ رحمن علي:

تذكرة علمائي هند. ط كراتشي ١٩٦١م.

ـ رضوى ـ خورشيد

جنكَ آزادي ١٨٥٧م. ط دهلي ١٩٥٩م.

ـ رضوى مسعود حسين:

(مرتب) گلش سخن ازمبتلا. ط على گرهـ ١٩٦٥م

(مرتب) فائز، دهلوى اور ديوان فائز. ط على گرهـ ١٩٦٥م.
ــ زبيرى. أمين
تذكره سرسيد. ط لاهور.
ــ زور، محى الدين:
كليات محمد كلي قطب شاه. ط حيدر آباد دكن.
ــ الساداتي، د. أحمد محمود:
تاريخ المسلمين في شبه القارة الهندية جـ ١ جـ ٢. ط القاهرة ١٩٥٩م.
ــ سالك، عبد المجيد:
مسلم ثقافت هندوستان مين. ط مكتبة كاروان ــ لاهور ١٩٥٠م.
ــ سبزاورى، شوكت:
اردو زبان كا ارتقا. ط لاهور
داستان زبان اردو. ط كراتشي ١٩٦٠م
اردو لسانيات. ط لاهور.
ــ سرهندي، شيخ أحمد:
مكتوبات إمام رباني جـ ١. ط امرتسر ، الهند.
ــ سرور، آل أحمد:
نئي اور پراني چراغ. ط لاهور ١٩٥٧م.
أدب اور نظرية أدب. ط لاهور.
ــ سعيد جمال الدين، د.
رسالة الخلود أو جاويد نامه. ط القاهرة ١٩٧٤م.
ــ السلوم. لواء ركن يوسف إبراهيم:
النظام العسكري في عهد الملك عبد العزيز، بحوث المؤتمر العالمي عن تاريخ الملك عبد العزيز. جامعة الإمام. الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ.
ــ سمير عبد الحميد ابراهيم. د.:

إقبال وارمغان حجاز ــ حياته وأدبه مع ترجمة الديوان. ط المكتبة العلمية ــ لاهور ١٩٧٥م.

الأسرار والرموز، دراسة وتحقيق. ط المكتبة العلمية لاهور ١٩٧٨م.

اردو شاعري كي ترقي اورساخت اتهاورين صدى مين. رسالة دكتوراة قدمت لجامعة البنجاب ١٩٧٨م

اللغة العربية وقضية التنمية اللغوية في باكستان. ط دار المعارف مصر ١٩٨٢م

أبو الأعلى المودودي: فكره ودعوته. ط دار الانصار مصر ١٩٧٩م

القواعد الأساسية لدراسة الأردية ط لاهور ١٩٨٧م.

صفحات من تاريخ الملك عبد العزيز في المصادر الأردية. (تحت الطبع)

(مترجم) مقام الصحابه وعلم التاريخ. مولانا محمد شفيع. ط دار هجر بالقاهرة محرم ١٤١٠هـ

(مترجم) خطب الجمعة للمودودي. ط دار الأنصار القاهرة ١٩٨٤م.

(مترجم)المسلمون وحركة تحرير الهند. (تحت الطبع ادارة الثقافةوالنشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية)

(مترجم) الثورة الإيرانية في ميزان الاسلام، للشيخ منظور نعماني ط القاهرة ١٩٨٦م.

(مترجم) الجهاد في الإسلام للمودودي (ط القاهرة ١٩٨٤).

(مترجم) الإنسان القرآني لوحيد الدين خان. ط القاهرة ١٩٨٤.

(مترجم) الاسلام بين واقعنا ومستقبلنا لوحيد الدين خان. ط القاهرة ١٩٨٣.

ــ **السندي، عبيد الله**

شاه ولي الله أوراسكي سياسي تحريكين (ط لاهور ١٩٥٢م)

قرآني دستور انقلاب (ط لاهور ١٩٤٦م).

ــ **سودا:**

كليات سودا جلد أول ودوم (ط لكهنو ١٩٣٢م).

- **سيد عبد الواحد، مرتب:**

مقالات إقبال (ط لاهور ١٩٦٣م).

- **سيد وقار عظيم**

داستان سي افسانه تك (ط لاهور)

- **سيد محمد:**

ارباب نثر اردو ط لاهور

- **شاهجهان:**

شاهجهان نامه جـ ١ ط لاهور.

- **شرر، عبد الحليم:**

فردوس برين. ط فيروز سنز ـــ لاهور.
گذشته لكهنو (ط دهلي).

- **شفيق للجهي گرائن**

جمنستان شعرا. ط ارونگ آباد ١٩٢٨م.

- **شوق، قدرت**

طبقات الشعراء ط لاهور.

- **شيراني حافظ محمود:**

بنجاب مين اردو ط الرابعة لاهور١٩٧٣
مقالات شيراني جلد أول. ط مجلس ترقي أدب اردو لاهور،
(مرتب) مجموعة نغز لقدرت الله قاسم. ط لاهور ١٩٢٣.

- **الصاغاني:**

مشارق الأنوار ط مصر ١٣٢٨هـ.

- **الصاوي شعلان وحسن الأعظمي:**

فلسفة إقبال والثقافة الاسلامية في الهند وباكستان ط ٢ دار الفكر دمشق ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م.

- **صديقي أبو الليث:**

لكهنو كادبستان شاعري ط لاهور

- **صديقي، محمد عتيق:**

هندوستاني أخبار نويسي ط كراتشي

كلكرست اور اس كاعهد ط دهلي.

- **ضيف د. شوقي:**

تاريخ الأدب العربي جـ ٥،

عصر الدول والإمارات ط دار المعارف ــ مصر.

- **طباطبائي، غلام حسين:**

سير المتأخرين جلد سوم، نولكشور ١٨٩٧

- **طفيل أحمد:**

مسلمانون كاروشن مستقبل ط كتابخانه عزيزية دهلي ١٩٤٥م.

- **ظهير احسان الهي**

القاديانية ط المكتبة العلمية لاهور ١٩٧٦م.

- **فيضى، فيضى عالم:**

سلطان تيبو شهيد. ط ٢ جهلم باكستان.

- **عانوتي:**

الحركة الأدبية في بلاد الشام.

- **عبد الحق، مولوى:**

مرحوم دهلي كالج. ط كراتشي ١٩٦١م،

قديم أردو. ط كراتشي ١٩٦١م

(مرتب) تذكرة ريخته گويان للگرديزى. ط الدكن ١٩٣٢م.

- **عبد الحي:**

نزهة الخواطر جـ ٤/١ جـ ٧. ط حيدر آباد الدكن ١٩٥٩م.

الثقافة الإسلامية في الهند. ط دمشق ١٩٥٦م.

— **عبد الرؤوف، د. عصام الدين:**

بلاد الهند في العصر الإسلامي. ط القاهرة ١٩٨٠م.

— **عبد العليم عبد العظيم:**

(مترجم) محمد بن عبد الوهاب — مسعود الندوي. ط جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

— **عبد القيوم**

تاريخ أدب اردو. ط كراتشي ١٩٦٣م).

— **عبد الله، د. سيد:**

سر سيد أحمد خان اورانكي نامور رفقاكى اردو نثر كافنى اورفكرى جائزة. ط مكتبة كاروان لاهور ١٩٦٥م

ولي سى إقبال تكـ. ط لاهور ١٩٧٢م

جديد اردو نثر. ط عليگره ١٩٧٤م

ميرامن سى عبد الحق تكـ. ط مجلس ترقي ادب اردو لاهور ١٩٦٥م.

— **عزام، د. عبد الوهاب:**

إقبال حياته وسيرته. ط القاهرة ١٩٥٤م

(مترجم) بيام مشرق. ط كراتشي ١٩٥١

(مترجم) ضرب كليم. ط القاهرة ١٩٥٢م

مترجم الأسرار والرموز. ط دار المعارف القاهرة ١٩٥٥م.

— **عوفي، محمد:**

لباب الالباب (تحقيق براون). ط كمبردج ١٩٠٢م.

— **فاروقي، أحسن:**

اردو ناول كي تاريخ وتنفيذ.

— **فاروقي، محمد طاهر:**

خيابان إقبال. ط لاهور ١٩٦٣م.

— **فروخ، عمر فروخ ومصطفي خالدي:**

التبشير والاستعمار. ط بيروت.

— **الفقي، د عصام الدين عبد الرؤوف:**

بلاد الهند في العصر الإسلامي. ط القاهرة ١٩٨٠م.

— **قادرى، حامد حسن:**

داستان تاريخ اردو. ط الثالثة كراتشي ١٩٦٦م.

— **قادري، محى الدين**

هندوستاني لسانيات. ط لاهور ١٩٦١م.

— **قاسم، قدرت الله**

مجموعة نغز (مرتب) حافظ شيراني. ط لاهور ١٩٣٣م.

— **قريشي، اشتياق حسين:**

بر عظيم باك وهندكي ملت اسلامية. ط كراتشي ١٩٦٧م.

— **قريشي، عبد الرازق:**

مرزا مظهر جانان اوران كااردو كلام. ط بمباي ١٩٦١م

(مرتب) ديوان عزلت. ط بمباي ١٩٦٢م.

— **قريشي، نسيم**

اردو ادب كي تاريخ. ط دهلي ١٩٥٥م.

— **قريشي، وحيد:**

كلاسيك ادب كا تحقيق. مطبعة لاهور.

— **كريم الدين**

طبقات شعراء الهند.

— **كشفي، سيد أبو الخير**

همارى عهد كا ادب اور اديب. كراتشي ١٩٧١م

ـ **كشميري، شورش**

ظفر على خان. ط مكتبة جتان لاهور.

ـ **الكيرانوى رحمة الله**

اظهار الحق تقديم د. السقا ط دار التراث العربي القاهرة.

ـ **گرديزى، فتح الله حسين**

تذكرۀ ريخته گويان مرتب عبد الحق ط الدكن الهند ١٩٣٣م.

ـ **گيلاني، مناظر احسن**

تذكرة شاه ولي الله. ط كراتشي ١٩٥٩م.

مسلمانون كي فرقة بندى كا افسانه. ط دهلي ١٩٦٠م

هندوستان مين مسلمانون كا نظام تعليم وتربيت. ط ندوة المصنفين دهلي ١٩٦٦م.

ـ **المصري د. حسين مجيب**

روضة السر الجديد. ط القاهرة ١٩٧٦م.

في السماء. ط القاهرة ١٩٧٣م.

ـ **لال ـ بنت منوهر**

كبير صاحب الهٰ آباد ١٩٣٠م.

ـ **المباركبورى مظهر:**

العقد الثمين في فتوح الهند. (ط دار الانصار، القاهرة ١٩٧٨م).

ـ **مبتلا ـ مردان على خان**

گلشن سخن (مرتبه) مسعود حسن خان (ط على كَره ١٩٦٥م).

ـ **محسن الملك:**

آيات بينات. ط لاهور باكستان.

ـ **محمد حسن:**

دهلي مين اردو شاعري كاتهذيبي اورفكرى بس منظر. ط الهند.

- **مدني ظهير الدين:**

ولي كجراتي. ط بمباي ١٩٥٠م.

- **المسعودي**

مروج الذهب جـ٤ ط الثالثة بيروت ١٩٧١م.

- **معلوف، د. أحمد محمد:**

القاديانية. ط القاهرة.

- **منتو سعادت حسن:**

تهندا گوشت. ط مكتبة شعر وادب لاهور.

منتو كي مضامين. مكتبة شعر وأدب لاهور،

اوبر درميان اور نيجى. ط مكتبة شعر وادب لاهور ١٩٨٤م.

- **مهر، غلام رسول:**

سيد أحمد شهيد. ط غلام على اندستر، لاهور

جماعت مجاهدين. ط غلام على اندستر لاهور.

- **المودودي أبو الأعلى:**

المسلمون وحركة تحرير الهند. ترجمة د. سمير عبد الحميد

تحت الطبع إدارة الثقافة والنشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسامية

القاديانية. ط الكويت ١٩٧٤م.

خطب الجمعة. ترجمة د. سمير عبد الحميد. (ط دار الانصار ١٩٨٤م)

النظرية الإسلامية في الإسلام. ط دار الفكر الكويت.

الجهاد في الإسلام. ترجمة سمير عبد الحميد. ط القاهرة ١٩٨٤م.

سنت كى آئيني حيثيت. ط لاهور ١٩٧٥م. والترجمة العربية تحت الطبع الدار السعودية للنشر والتوزيع

تفهيم القرآن جـ١. ط لاهور ١٩٦٥م.

تفهيمات جـ ٢. ط لاهور ١٩٦٦م

- **ميان، محمد:**

علماء حق اوران كامجاهدانه كارنامه. ط دهلي ١٩٤٦م.
علماء حق كاشاندار ماضي جلد ٤/١. ط دهلي ١٩٥٧م.

- **مير تقي مير**

نكات الشعراء. ط بديوان ١٩٢٢م.
الديوان الثالث. ط مجلس ترقي أدب اردو لاهور ١٩٨٢م.
الديوان الرابع. ط مجلس ترقي ادب اردو لاهور ١٩٨٢م.
الديوان الخامس. ط مجلس ترقي أدب اردو لاهور ١٩٨٢م.

- **مير حسن**

تذكرة شعراء اردو. ط لاهور ١٩٦٢م.

- **النحوى، د. عدنان علي:**

الأدب الإسلامي، إنسانيته وعالميته. ط الأولى دار النحوى الرياض ١٩٨٦م.

- **نجيب أشرف:**

(تقديم وتصحيح).
لغات گجرى: ط بمباى ١٩٦٢.

- **الندوى، أبو الحسنات:**

هندوستان كي قديم إسلامي درسگاهين. ط أعظم كره ١٩٣٦م.

- **الندوي أبو الحسن علي**

الإمام الذي لم يوفّ حقه ط دار الاعتصام ١٩٧٨م،
إذا هبت ريح الإيمان. ط دار عرفات بالهند ١٩٧٣م.
الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية. ط الثانية الكويت ١٩٦٨م
هندوستان مسلمان. (ط كراتشي)
التفسير السياسي للاسلام في رأي كتابات الأستاذ المودودي وسيد قطب
ط دار القلم الكويت ١٩٨١

ــ **الندوي، عبد السلام**

شعر الهند. جـ ١ ط لاهور ١٩٤٢م.

أسوة صحابه. ط أعظم كره الهند.

ــ **الندوي، محمد إسماعيل:**

تاريخ الصلات بين الهند والبلاد العربية. ط الأولى دار الفتح للطباعة والنشر بيروت.

ــ **الندوي ــ مسعود عالم:**

تاريخ الدعوة الإسلامية في الهند. ط دار العروبة الهند،

هندوستان كربهلي إسلامي تحريك. ط روالبندي باكستان ١٩٤٨م.

محمد بن عبد الوهاب مصلح مفترى عليه

ترجمة عبد العليم عبد العظيم. ط إدارة الثقافة والنشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

ــ **نذير أحمد**

ابن الوقت. ط لاهور.

ــ **النسائي، أحمد بن علي:**

سنن النسائي. ط الحلبي القاهرة ١٩٦٤م.

ــ **النعماني ــ شبلي:**

مقالات شبلي. ١/٨ ط أعظم كره ١٩٣٦م.

مكتوبات شبلي. حصه أول. ط أعظم كره.

سفر نامه روم ومصر وشام. ط لاهور.

شعر العجم، جلد جهارم. ط الثانية لاهور.

علم الكلام. ط عليكره ١٩٢٢م.

المأمون. ط اعظم كره ١٩٢٦م.

الغزالي. ط أعظم كره ١٩٢٢م.

النعمان. ط لاهور.

سيرة النبي جـ ١، جـ٢. ط اعظم كرهـ ١٩٥٤م.

ــ **النعماني ــ منظور:**

الثورة الإيرانية في ميزان الإسلام

ترجمة سمير عبد الحميد

ط القاهرة ١٩٨٦م.

ــ **النمر. د. عبد المنعم:**

أبو الكلام آزاد. ط المجلس الأعلى للشئون الإسلامية مصر ١٩٧٤م.

ــ **نوار د عبد العزيز سليمان:**

الشعوب الإسلامية. ط دار النهضة، القاهرة ١٩٧٣م.

ــ **هاشمي، فرخنده**

أخبار نويسي. ط لاهور ١٩٨٧م.

ــ **هاشمي، فريد الدين**

تاريخ مسلمان باكستان وبهارت جلد دوم. ط لاهور.

ــ **هاشمي نصير الدين:**

دكهن مين اردو. ط الخامسة لاهور ١٩٦٠م.

ــ **هاشمي، نور الحسن**

دلى كادبستان شاعرى. ط الثالثة لكهنو ١٩٦٥م.

ــ **همداني، غلام:**

تذكرۂ هندى. ط اورنكَ آباد ١٩٣٢م.

ــ **ولي الله، شاه:**

حجة الله البالغة. ط القاهرة ١٣٥٢هـ.

التفهيمات الالٰهية. جـ ١ ط بجنور ١٣٥٥هـ

الفوز الكبير. ط المكتبة العلمية لاهور.

إزالة الخفاء عن خلافة الخلفاء. ط كراتشي.

ــ ول ديورانت:
قصة الحضارة ــ الهند وجيرانها. ط الرابعة القاهرة ١٩٧٣م.
ترجمة د. زكي نجيب محمود
ــ يكتا، سيد احمد علي:
دستور الفصاحت، مرتبة امتياز علي خان. ط رامبور ١٩٤٣م.
ــ يوسف علي، عبدالله
انگريزى عهد مين هندوستان. ط كراتشي ١٩٦٧م.

ثانيــاً ــ المصــادر الغربيــة :

- Bilgrami, H.H.
  - Iqbal, His Mind And Thought Lahore 1954
- Burhan A.Faruqi,
  - The Mujahid's Conception of Tawhid Lahore 1940
- Dr. Daund Pota,
  - Influence of Arabic Poetry on the Persian Poetry Bombay 1934
- Ellio;.
  - The History of India Vol II New Delhi Edition.
- Hunter,W.,
  - The Indian Muslimans London 1876
- Iqbal, Muhammad,
  - The Reconstruction of Religious Thought In Islam London 1965
  - Islam And Ahmadism London 1936.
- Lane Peol, Medieval India New Delhi Edition
- Majeed Nizami,
  -Press In Pakistan Lahore 1958.
  Mojeeb;M.,
  - The Indian Muslims London 1967.
- Muhammad Sadiq,
  - A History of Urdu Lit. London 1964.
- Natarajan, J.
  History of Journalism in India Delhi 1955
- Pakistan Historical Society;
  - History of the Freedom Movement Karachi 1957

- **Panikar;**
  -A Survey of Indian History Bombey 1989.
- Percival Spear,
  - India, Pakistan and The West London 1950
- Prim Nath,
  - History of the Struggle for Freedom in Kashmer New Delhi 1969
- **Qayomuddin Ahmed,**
  - The Wahabi Movement in India Calcutta 1966
- Ram Babusaksena,
  - History of Urdu Lit. Lahore 1945
- Ram Gobal,
  -Indian Muslim, A Political History Bombay 1959
- Sajan Lal, K.
  - A Short History of Urdu Newspaper India 1965
- Smith,V.
  - The Oxford History of India Lahore 1923
- Smith, W.C.
  - Modern Islam In India Lahore 1947
- Tifus, M.T.
  - India And Islam London 1930
- Sayed Nourulla,
  - History of Education in India Bombay 1943

ثالثاً : الدوريـــــات :

— **اورينتل كالج ميگزين** جامعة البنجاب ــ لاهور باكستان: أغسطس ١٩٣١م، نوفمبر ١٩٤١م.

— **الأزهر**، الجامع الأزهر ــ القاهرة ــ مصر: عدد ربيع الآخر ١٤٠٠هـ، عدد رجب ١٤٠٢هـ، عدد ذي الحجة ١٤٠٣هـ.

— **البعث الإسلامي**: ندوة العلماء لكهنو الهند: عدد ذي الحجة ١٤٠٤هـ، عدد المحرم ١٤٠٥هـ، عدد جمادى الآخرة ١٤٠٥هـ، عدد رجب ١٤٠٦هـ.

— **دلى كالج ميگزين**: العدد الخاص بمير تقى مير دلهي ١٩٦٢م.

- **الفيصل، الرياض**، المملكة العربية السعودية: عدد المحرم ١٤٠١هـ.
- **المقتطف.** القاهرة: عدد مارس ١٩٣٨م.
- **جريدة كامريد.** الهند: عدد ٢٣ مارس ١٩١٢م.
- **معارف، لاهور** باكستان: عدد يناير ١٩٣٣م.
- **نقوش، لاهور**، باكستان: عدد ١٠٢ سنة ١٩٦٥م، عدد ١٠٥ سنة ١٩٦٦م.
- **نيا دور** ــ كراتشي باكستان: عدد ٢٩، عدد ٣٠.
- **الهلال** بتنه الهند: عدد فبراير/مارس ١٩١٣م.
- **هم قلم**، كراتشي باكستان: عدد يونيه ١٩٦١م عدد خاص عن مشاكل المسلمين.

- Aligarh Magazine
- Calcutta Review 1820 Vol L Noc
- Chronicle, Lahore
  - 26 Sept. 1807
  - 8 July 1857
- Indian Office Library Records;
  - Bengal Political Consultaions 22 June 1827
- Pakistan Publication,
  - Struggle For Independence Karachi 1988

رابعاً : المعاجم ودوائر المعارف :

- **دائرة المعارف الإسلامية** (بالأردية): جامعة البنجاب مادة اردو • **Encyclopadiea of Islam Vol. II**
- **المعجم الوسيط** مجمع اللغة العربية: طبعة المكتبة الإسلامية استنبول.
- **فرهنك آصفيه**: جـ ١ ــ جـ ٤. سيد أحمد دهلوي (طبعة لاهور ١٩٧٨م).
- **لغات كَجرى**: تحقيق أشرف ندوي (ط دهلى ١٩٦٢م).

- **فيروز اللغات**: مولوي فيروز الدين (ط فيروز سنز لاهور).

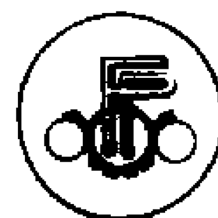
- John T. Platts.
  - A Dictionary of Urdu,Classical Hindi, And English Lahore 1983
- S.W.Fallan,
  - New Hindustani English Dictionary India 1879

خامساً: المخطوطــات :

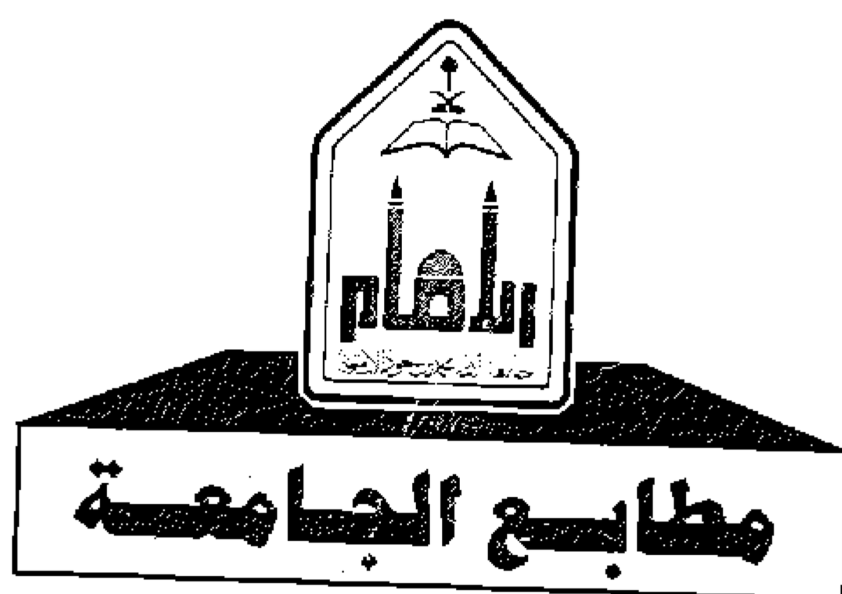
- **تفسير مراديه**: مخطوطة جامعة بنجاب لاهور.
- **ديوان ولي**: مخطوطة جامعة البنجاب.
- **مثنوى كَلزار عشق**: مخطوطة انجمن آرقي اردو كراتشي.
- **هشت بهشت** ــ از محمد باقر: مخطوطة انجمن ترقي اردو كراتشي.

المحتـــويــات

الموضوع **الصفحة**



مطابع الفرزدق التجارية - الرياض
تلفون : ٤٨٢٤٨٦٥ - ٤٨٢٤٩٨٣


مطابع الجامعة